

# تاريخ الفلسفة الإسلامية

الدار المنيرة للنشر













# تاريخ الفلسفة الإسلامية

هذا الكتاب ترجمة مرخص بها للكتاب :

**A HISTORY OF ISLAMIC PHILOSOPHY**

by Majid Fakhry

Columbia University Press,  
New York and London, 1970

جميع حقوق الطبعة العربية محفوظة

لدار المتحدة للنشر

١٩٧٤

# تاريخ الفلسفة الإسلامية

نقله إلى العربية

وضعه بالإنكليزية

الدكتور كمال اليازجي

الدكتور ماجد فخري

الجامعة الأمريكية - بيروت



## توطئة

ان اهتمام الباحثين الغربيين في تطور الفكر الفلسفي الاسلامي كان، حتى الآن، ضئيلا بالقياس الى اهتماماتهم الاخرى. ومرد هذا الاغفال، كما يبدو، الى سببين ، هما طبيعة الموضوع وطبيعة البحث العلمي عند الغربيين . على ان العناية بمجمل الفكر الاسلامي، خارج نطاق الاسلام، ترقى الى ماضٍ سحيق . ذلك ان الفلسفة الاسلامية ، كما سيتضح في تضاعيف هذا الكتاب ، كانت ولا تزال ، حتى في القرن العشرين ، مطبوعة ، روحا ومنهجاً ، بطابع المصور الوسطى . لذلك لم يكن هذا التيار الفكري ، من عهد توما الاكويني وروجر يكون الى الان ، موضوع عناية في الغرب ، الا بقدر ما وفق الباحثون في اظهار ما له من صلة مباشرة او غير مباشرة ، بنشوء الفلسفة الاوروبية او اللاهوت المسيحي . الا ان بعض مفكري الغرب قد حاولوا مؤخرًا التحول عن هذا النهج الفكري ، وراحوا ينظرون الى الفلسفة الاسلامية كظاهرة فكرية قائمة بذاتها . لكن محصول هذه الجهود لا يزال هزيلًا بالقياس الى نتاج العلماء في حقول مشابهة ، نظير الدراسات التي وضعت في تطور الاوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، لدى الشعوب الاسلامية .

ونود ثانياً ان نلفت النظر الى التحول الجذري الحديث الذي طرأ على الاتجاه الفلسفي في الغرب ، منذ القرن السابع عشر حتى الان . فهناك محاولات جديدة تبذل باستمرار لصياغة وجهة نظر كونية موحدة يأخذ بها الانسان الحديث ، من شأنها ان تتجاهل كلياً أو تتجاوز تدريجياً دور الفكر القديم ( اليوناني ) والوسيط ( العربي واللاتيني ) في تكوينه . وهذا الموقف يلحق بالفلسفة الاسلامية من الحيف ما يلحقه بمجمل الفلسفة الاوروبية الوسيطة . نضيف الى ذلك ان الدور الذي لعبته الفلسفة العربية في حفظ الفكر اليوناني وفي نقله الى الغرب ، ما بين سنة ٨٠٠ ب.م و ١٢٠٠ ، قد تدنى كثيراً في نظر الباحث الغربي ، منذ العثور على النصوص اليونانية الاصلية .

ومما لا مراء فيه ان النمط الفكري الذي تفهمت به الشعوب الاسلامية هذا العالم ، ولا تزال تتفهمه به ، انما هو ذو مغزى خاص بالنسبة الى دارسي الثقافة الانسانية ، بل ان صيغته الموعلة في التجريد ، كما تتجلى في الابحاث الالهية والماورائية ، ليست هي الاخرى خالية من قيمة فعلية في هذا الصدد . ولا بد من التذكير بان الفلسفة اليونانية ، التي منها انطلق الفكر الغربي الحديث ، قد لعبت دورا حاسما في صياغة الفلسفة الاسلامية ، في حين انها لم تترك اثرا يذكر في ثقافات اخرى كالهندية او الصينية . وحرى بهذا الاعتبار وحده ان يكشف عن الترابط الوثيق القائم بين الفكر الاسلامي والفكر الغربي .

ان اول مؤلف حديث هام ، في حقل الفلسفة بالعربية العام ، هو كتاب **أ . جوردان** ، « بحوث نقدية في الترجمات الارسطوطالية » ، عصرها ومصادرها ، وفي الوثائق اليونانية او العربية التي رجس اليها العلماء المدرسيون » الذي ظهر سنة ١٨١٩ . فقد ابرز هذا المؤلف اثر الفلسفة العربية في الفلسفة الغربية ، ولا سيما الفكر اللاتيني المدرسي . وتلاه سنة ١٨٥٢ كتاب **اونست ريتان الشهير** : « ابن رشد والرشدية » ، الذي اعيد طبعه مرارا منذ ذلك التاريخ . وظهر سنة ١٨٥٩ كتاب **سولومن مونك** « اخلاط من الفلسفة العربية واليهودية » ، وهو عبارة عن عرض عام للفلسفة اليهودية والفلسفة العربية ما زال مفيدا بعض الشيء . وفي مطلع القرن العشرين ظهر **لدي بوير** كتاب « تاريخ الفلسفة في الاسلام » ( ١٩٠١ ) وترجم الى الانكليزية سنة ١٩٠٣ ، وهو ما يزال افضل عرض مجمل للفلسفة الاسلامية بالالمانية والانكليزية . ومن التواريخ اعم التي ما زالت ذات فائدة كتاب **اوليري** « الفكر العربي ومكانته في التاريخ » الذي ظهر اولا سنة ١٩٢٢ . اما المؤلفات الكثيرة التي وضعها **كارادي فو وكادري وغوتيه** وسواهم ، فقد اوردناها في مثبت المراجع في اخر الكتاب .

ولا بد لنا هنا من ذكر ثلاثة تواريخ ظهرت مؤخرا ، اولها كتاب **كروز هرناندز** « في الفلسفة الاسبانية الاسلامية » ( ١٩٥٧ ) الذي يعالج بالدرجة الاولى الفلسفة في الاندلس ، لكنه يحتوي مادة غزيرة تناول الفلاسفة ومختلف المدارس « المشرقية » . والثاني « الفلسفة والكلام الاسلاميان » لـ **متغمري واط** ( ١٩٦٢ ) الذي يعنى عناية خاصة بـ « الكلام » ولا يضيف كثيرا الى معرفتنا بالفلسفة الاسلامية . والثالث كتاب **هنري كوربان** « تاريخ الفلسفة الاسلامية » ( ١٩٦٤ ) الذي يشدد بصورة خاصة على الجانب الشيعي



او الاسماعيلي من الفكر الاسلامي ، ويتجاهل الوحدة العضوية في هذا الفكر . واخيرا « تاريخ الفلسفة الاسلامية » للاستاذ شريف ، وهو عبارة عن مجموعة مقالات لطائفة كبيرة من المؤلفين ، تنقصه لذلك وحدة الرؤيا والتصميم التي يجب ان يتسم بها كل عرض تاريخي بالمعنى الدقيق .

اما في حقل الدراسات العربية اليونانية ، فالفلسفة الاسلامية مدينة بوجه خاص لدراسات ريشارد فالتر ، التي جمعت حديثا في كتاب واحد هو « من اليونانية الى العربية » ( ١٩٦٢ ) ، وللنصوص التي نشرت نشرنا علميا بعنوان الاب بويج ( توفي ١٩٧١ ) وعبد الرحمن بنوي . اما التراث الاشراقي ، فلهنري كوربان فضل كبير في الكشف عن جوانبه ، ولا بد من ان تكتسب شانا اعظم مع مرور الزمن .

واخيرا نكتفي بالاشارة الى الدراسات القيمة التي وضعها كارادي هو وغوتيه ومدكور وفان دن برغ والاب قنواي والونسو وهاسينيون وبينس والانسة غواشون في شتى حقول الفكر الاسلامي . ويجد القارئ ثبنا بها في آخر هذا الكتاب .

وقد يعترض البعض على محاولة تأليف تاريخ عام للفلسفة الاسلامية اصلا ، وذلك على اساس ان جانبا كبيرا من النصوص المتصلة بالموضوع لا بد من ان تنشر نشرنا علميا ، وتحلل تحليلا نقديا ، قبل ان تجري اية محاولة لتقييمها . والذي اراه ان هذا الاعتراض سليم من حيث المبدأ ، على ان جانبا وافرا من هذه النصوص المحققة هو الان في متناول الباحثين ، اما مخطوطا واما منشورا نشرنا جيدا . والمقارنة بين هاتين الفئتين ينبغي ان تساعد على التوصل الى شرح وافر الحظ من الضبط والدقة . وفضلا عن ذلك ، فان وضع تاريخ عام ، يعطي الباحث فكرة شاملة عن الحقل ككل ، هو من مقتضيات التقدم في ذلك الحقل ، والا تعذر تعيين المجال الذي ينبغي للباحث متابعة البحث فيه ، او معرفة الثغرات التي لا بد من ردمها .

ويجدر بنا اخيرا ان نشير الى ان الكتابة في تاريخ الفلسفة ، خلافا لسرد الاخبار والروايات الفلسفية ، لا بد من ان يشمل مقدارا كبيرا من التأويل والتقييم ، الى جانب سرد الاحداث ، وعرض القضايا ، وتعداد المؤلفين ، والا تعذر استيعاب حيوية العقل الدائمة في سعيه لفهم كنهه العالم على نحو شامل ومنسجم . والمؤلف اذ يقف من الموضوع هذا الموقف ، قد يجد من المفيد ان يعيد النظر في نواح من هذا الموضوع قد سبقه آخرون الى درسها . لذلك عندما تصديت لهذه المهمة المحفوفة بالزلق ، حاولت

بالطبع ، ان استفيد قدر المستطاع ، من باحثين آخرين . على انني عندما عرضت للأراء والقضايا الفلسفية ، أثرت الاعتماد ، في الدرجة الاولى ، على نصوص الفلاسفة انفسهم . لكنني عندما اخذت في شرح المذاهب الفلسفية والآراء الكلامية، اضطررت احيانا الى الاستعانة بدراسات النقات من المؤلفين، ولم يبد لي مع ذلك — وقد شرحت تلك المذاهب شرحا وافيا — انه من الضروري ان امضي في سرد المراجع الموثوقة الى غير نهاية . ذلك لان الغرض من ثبت المصادر والمراجع الملحق بالكتاب ، انما هو تعريف القارئ الراغب في الموضوع ، بمؤلفات علماء آخرين في هذا الحقل ، والاشارة الى سعة نطاق المادة التي اعتمدت في وضع هذا الكتاب .

وختاماً ، اود ان اعترف بما انا مدين به للعديد من الاشخاص والمؤسسات التي اتاحت لي نشر هذا الكتاب . واتوجه بصورة خاصة ، بخالص الشكر الى القيمين على مكتبات اسطنبول واكسفورد والاسكوريال وباريس ولندن والفاتيكان ، وعلى مكتبة الكونغرس الاميركية ، من اجل المعونة السخية التي قدموها لي . وانني لمدين كذلك ، بوجه خاص ، الى لجنة البحث العلمي ، وهيئة الدراسات العربية ، في الجامعة الاميركية في بيروت ، على ما رصدوه من اموال لنفقات الابحاث والاسفار التي قمت بها ، في ما يتصل بكتابة جوانب كبيرة من هذا الكتاب . وانا كذلك مدين للجنة المنشورات في الجامعة ، بما تكرمت به من تغطية نفقات تحرير المخطوط واعداده للطبع . واود ايضا ان اتقدم بخالص الامتنان ، الى العميد السابق لكلية الاداب والعلوم في الجامعة الاميركية في بيروت ، الاستاذ فريد س . حنايا ، لما خصني به من تشجيع في المراحل الاولى من تدوين هذا الكتاب ، والى الاستاذين ارثر سوال ودافيد كورنو ، للمساعدة التي قدمها في تحرير المخطوط حتى الفصل السابع على الاقل ، وكذلك الى العديدين من المفكرين والزلاء الذين لم اثبت اسماءهم ، ممن افادوني بارشادهم وتقدهم افادة تفوق قدرتي على الوصف . واتقدم اخيراً بخالص الامتنان الى جامعة جورج تاون ، لما بذله قيموها لي من عون في اعداد الصيغة الاخيرة لهذا المخطوط ، ولما اتاحوه لي ، وانا غارق في مهام التدريس ، من تسهيلات لانجاز الفصول الاخيرة من الكتاب . ثم الى ادارة مطبعة جامعة كولومبيا ، على ما ابدوه من حسن المعاملة ، وما بذلوه من تدقيق في اخراج هذا المجلد بالانكليزية اصلاً .

# مقدمة

الفلسفة الإسلامية حصيلة عمل فكري مركب ، اشترك فيه السريان والعرب والأتراك والبربر وسواهم اشتراكا فاعلا . لكن دور العنصر العربي كان راجحا الى حد جاز معه اعتبار تسميتها بالفلسفة العربية امرا مناسبا . فالاداة التي اختارها المؤلفون الذين نشأوا ما بين القرن الثامن والسابع عشر في بلدان متباعدة ، مثل خراسان والاندلس ، للتعبير عن افكارهم ، كانت اللغة العربية . كذلك العنصر الجنسي الذي كان العامل الجامع في هذا النشاط الاممي ، والطابع الخاص الذي عين صيفته ووجهته ، ولو في مراحل نشوئه الاولى ، كان العنصر العربي . فلولا عناية العرب السمحة النيرة بالعلوم القديمة ، لتعذر او كاد أي تقدم او استمرار في هذا النشاط الفكري . ثم ان العرب ، اذ تمثلوا عادات الامم التي خضعت لهم ، واقتبسوا اساليبها ومعارفها ، انفردوا في تقديم العنصر الجامع الاوحد في مركب الثقافة الإسلامية جملة ، الا وهو الدين الاسلامي .

وسنشير في اثناء عرضنا لمراحل البحث الى الدور الذي تولاه كل من هذه الفئات الجنسية ، في تطوير الفلسفة الإسلامية . اما الان فاننا نود ان نلفت الانتباه الى ان التاريخ الفكري الخاص بالعرب ، اصحاب الفضل الاكبر في ظهور الفلسفة وتقدم العلوم في الشرق الادنى ، انما يبدأ مع ظهور الاسلام . لقد كانت مآتي العرب الثقافية البارزة قبل ظهور الاسلام تشمل الشعر والاثار الادبية المروية ، وهي تتضمن سجلا للملامح الحياة العربية في اوضاعها الاجتماعية والسياسية والدينية والخلقية . على ان هذا السجل كان بدائيا واقليميا ومفككا الاوصال . فلم يقف فضل الاسلام عند مدّة العرب بنظرة منسجمة جريئة الى العالم ، عملت على تجاوز الحدود الضيقة لكيانهم القبلي ، بل دفعهم بما يشبه الاكراه على مسرح الثقافة في العالم القديم ، وكشف لهم عن كنوزه العلمية وذخائره الثقافية الباهرة .

## مقدمة

ان المحور الذي تدور عليه الحياة الاسلامية بجملتها هو ، ولا ريب ، القرآن . وهو ، بحسب العقيدة الاسلامية ، كتاب انزله الله على النبي محمد بين السنة ٦١٠ و ٦٣٢ من « اللوح المحفوظ » . وهو يضم نظاما متكاملا من المبادئ والاحكام ، يترتب على المؤمن ان يوجه حياته بمقتضاها . ويلحق بالقرآن ، مع ذلك ، جملة من الاقوال ، منسوبة الى النبي محمد ، تؤلف بالإضافة الى اسانيد افعاله ومقرراته ، مجموع الاحاديث النبوية ، المعروف في المصطلح الاسلامي ، بالسنة الشريفة .

لقد استحوذت على مشاعر الرعيل الاول من علماء المسلمين روعة قدسية الكلام الالهي والسنة النبوية ، فانصرفوا كليا الى تنسيق احكام الشريعة المقدسة ، آخذين في شرح اصولها ، واستخراج ما انطوت عليه من مقررات شرعية وقواعد اخلاقية . فنشأ من ذلك علم القراءات ، وعلم التفسير ، وعلم الفقه ، وهي العلوم الاساسية الوحيدة التي احتاجت اليها هذه الامة الناشئة بادية الامر من اجل التصرف بحسب الاحكام الالهية المنزلة ، الواردة في القرآن الكريم . على انه لم يمض طويل من الزمن ، حتى تحدر من هذه العلوم ، مجموع ضخم من العلوم الفرعية ، عرفت بجملتها بالعلوم اللسانية او الوضعية ، تميزا لها عن العلوم العقلية او الفلسفية ١ . فالنحو والبيان والعلوم التابعة لهما ، وضعت في غضون القرنين الاولين من العهد الاسلامي ، في المقام الاول ، من اجل التوصل الى تاويل او تعديل مقبول لمدلولات التعابير اللغوية في القرآن والحديث . بل ان دراسة الادب ، ولا سيما الشعر الجاهلي ، قد انبثقت ، في ما يبدو ، من الرغبة في العشور على مستند لائق من التراث القديم ، لكثير من المفردات والمصطلحات اللفظية غير المألوفة ، الواردة في القرآن والحديث .

لقد تم تدوين النص القرآني نهائيا ، في عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان ( ٦٤٤ - ٦٥٦ ) . واطرارا بفضل هذا النص الموثوق ، منذ ذلك الحين ، يعرف بـ « مصحف عثمان » ٢ . على ان تنقيحات فرعية لا تعدى الجانب اللغوي والكتابي ، اجريت فيه في غضون القرن العاشر . أما الاحاديث فبقيت تتناقل بالرواية ما يقرب من قرنين ، مما افسح المجال لاضافة عدد كبير من الاقوال المنحولة ، الى ما ينبغي ان يعتبر النواة الاصلية . لكن ، ما كاد القرن التاسع ينتصف ، حتى كانت مقاييس دقيقة قد وضعت لفربلة هذه المواد . وظهرت على الاثر مجموعات من احاديث صحيحة او معتمدة ، اشهرها وادعاهما الى الثقة ، « صحيح البخاري » ( ت ٨٧٠ ) ٣ .

كان ابرز العلماء في العهد الاول ، كما هو متوقع ، لغويين ومفسرين ، توفروا على دراسة القرآن والحديث ، وتحليل نصوصهما ، من جهة ، وعلى تأويل النصوص الشرعية ، وإيضاح كيفية تطبيقها على القضايا العملية ، من جهة ثانية . فكانت المهمة الاولى من شأن المفسرين والمحدثين ، والثانية من اختصاص الفقهاء والمجتهدين الذين تولوا مهمة ايضاح مفاهيم العقائد ايضا ، اذ لم تكن هناك هيئة رسمية تعنى بهذا الامر في الاسلام .

ان القواعد التي اعتمدها الفقهاء الاولون في حل القضايا التشريعية ، وحتى المسائل العقائدية ، كانت في الغالب ، قواعد لغوية او نصية محضة . لكن سرعان ما برز في هذا المجال جماعة من العلماء ، اجازوا استخدام القياس او الراي في القضايا المبهمة ، لا سيما حيث تعذر العثور في الكتاب والسنة على نص صريح يصلح اساسا للحكم . ومن بين المذاهب الفقهية الاربعة الكبرى ، التي تبلورت اخيرا في الفقه الاسلامي ، كان مذهب ابي حنيفة ( ت ٧٦٧ ) ومذهب الامام الشافعي ( ت ٨٢٠ ) اقرب الى الاخذ بالقياس والراي من المذهبيين المنافسين : مذهب مالك بن انس ( ت ٧٩٥ ) ، ومذهب احمد بن حنبل ( ت ٨٥٥ ) .

ومع ذلك فان المضاعفات الكامنة في هذا التركيز الثنائي لم تكن بعيدة النال ، لا سيما في ما يتصل بشيء الحركة الكلامية التي ظهرت في ما بعد ، فالماكيون والحنابلة المحافظون ، الذين عرفوا عادة بـ « اهل الحديث » ، كانوا اميل الى تسفيه استخدام اي اسلوب من اساليب الاستنتاج . وخير ما يمثل به على هذا الموقف ، تعليق الامام مالك على ما جاء في القرآن ، من ان الله تعالى « استوى على العرش » ( سورة الاعراف الآية ٥٤ ) ، وسورة طه الآية ٥ ) . فقد روي عنه انه قال : « الاستواء معروف ، والكيفية مجهولة ، والايمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة » ٤ .

على ان هذا الموقف الضيق من معالجة القضايا المنبثقة عن دراسة نصوص القرآن لم يكن ليفي بمتطلبات العصر على مر الايام . فقد كانت هنالك ، اولا ، المجابهة التي لم يكن للاسلام منها مقر ، مع الوثنية والمسيحية في دمشق وفي بغداد ، وما نجم عن هذه المجابهة من المشادات الكثيرة . وكانت هنالك ، ثانيا ، المسائل الاخلاقية والشرعية ، التي اثارها الصورة الصارخة للسلطة الالهية المطلقة على العالم ، كما ارتسمت في القرآن ، وصلتها بالمسؤولية المترتبة على الاعمال الانسانية . ثم كانت هنالك اخيرا ، ضرورة الحفاظ على ما قد يدعى بوحدة النظرة الاسلامية الى الحياة ، والذي لا يتأتى

بدون محاولة منظمة للتوفيق بين ما هو متعارض ظاهرا من نصوص القرآن والحديث ، وذلك باستنباط دلالات ضمنية منسجمة .

ان البحث عن حل لهذه المضلات المعقدة ، هو الباعث الاساسي لنشوء حركة علم الكلام في الاسلام . فلقد كان الكثير من جهد المتكلمين الاوائل موجها للرد على مآخذ الوثنيين والنصارى واليهود على الاسلام . يدل على ذلك الاطراء الذي كثيرا ما حظي به شيوخ المعتزلة الاولون ، لدفاعهم عن الاسلام ضد تهجمات الدهرية والمأنوية وسواهم ه . والحق ان مؤرخي الفرق يذكرون بصراحة ان حركة الكلام انما نشأت كوسيلة لدعم العقائد الاسلامية بالادلة العقلية ، وللرد على الحملات الموجهة ضدها ٦ .

اما في نطاق الفكر الاسلامي نفسه ، فان المناقشات بدأت تتركز ، في غضون القرن السابع ، حول مسألة العدالة الالهية والمسؤولية الانسانية . فقد جاء في اخبار الثقات ان جماعة من المتكلمين الاولين ، تناقشوا في معضلة الحرية الانسانية او عقيدة القضاء والقدر ، وهي القضية التي تعتبر اجمالا المعضلة الكلامية الاولى التي اثارها المتكلمون . فالمعتزلة ، الذين استمروا باجتهدهم في هذا الاتجاه ، اثبتوا حرية الفرد من جهة ، وايدوا العدالة الالهية من جهة اخرى . ومع انهم دعموا وجهة نظرهم ، بطبيعة الحال ، بشواهد من القرآن الكريم ، فقد كان من شأنهم ان يمهّدوا لمقرراتهم ببيئات ذات طابع اخلاقي وعقلي محض .

وفضلا عن ذلك ، فان الآيات القرآنية العديدة ، التي تنطوي على تجسيم الله وتشبيهه ، اقتضت اللجوء الى ضرب من التاويل المجازي ، وذلك من اجل الإبقاء على الصفة الروحانية والتجريدية للذات الالهية . وكان السبق في هذا المجال ايضا لشيوخ المعتزلة . فالآيات القرآنية التي تنص على ان الله « استوى على العرش » ( سورة الاعراف ، الآية ٥٤ ) وعلى ان المؤمنين يرونه يوم القيامة : « وجوه يومئذ ناضرة ، الى ربها ناظرة » ( سورة القيامة الايتان ٢١ و ٢٢ ) حملها شيوخ المعتزلة على المجاز ، فجعلوا الاستواء على العرش ، في الحالة الاولى ، عبارة عن الاتصاف بالجلال والسلطة ، واحتمال الرؤية في الحالة الثانية ، عبارة عن المشاهدة او الكشف الصوفي ٧ .

على ان المضي في هذا النمط من المناقشات بصورة مفيدة دما ، بطبيعة الحال ، الى المزيد من التبخر ، الذي كان قبل نقل الفلسفة اليونانية وعلم المنطق ، امرا عسيرا ، ان لم يكن ممنعا . لذلك وجد المسلمون في علم الكلام حافزا يدفعهم ، كما دفع نصارى مصر وسورية قبل ذلك بعدة قرون ، الى

التوفر على دراسة الفلسفة اليونانية .

ولم يتحقق تقدم كبير في هذا الاتجاه في العصر الاموي (٦٦١ - ٧٥٠) . ذلك لان خلفاء بني امية ، لا سيما في العقود الاولى من حكمهم ، وجهوا اهتمامهم اولا الى ترسيخ سلطتهم السياسية ، وحل العديد من المشاكل الاقتصادية والادارية ، التي نجمت عن توليهم امبراطورية متسعة الارحاء . ومع ذلك ، فان هذه الفترة لم تخل تماما من نفوس متعطشة الى المعرفة . فنحن نستطيع ان نذكر ، كمثال على ذلك ، الامير الاموي خالد بن يزيد (ت ٧٠٤) ، الذي يبدو انه التمس العزاء عن اخفاقه في تولي الخلافة في توجيه اهتمامه الى الكيمياء والنجوم . فاقدم المصادر التي بين ايدينا تفيد ان خالدا هذا رعى الترجمات الاولى للمؤلفات العلمية ( في الطب والنجوم والكيمياء ) الى العربية . لكن نهوض الفلسفة وعلم الكلام في الاسلام ، انما هو ، مع ذلك ، مقترن بقيام الخلافة العباسية في اواسط القرن الثامن للميلاد . ذلك لان الرغبة في العلم والفلسفة نشطت في هذا العهد الى مدى لم يبق معه الانتاج العلمي والفلسفي حصيلة جهد شخصي ، او مبادرة فردية . فالدولة ، بعد زمن غير مديد ، اسهمت في تشجيع هذا النشاط اسهاما فاعلا ، بلغت مضاعفاته الفكرية مدى ابعد جدا من ذي قبل . فاذا بالانقسامات الكلامية التي نجمت عن الجدالات والمباحث الفلسفية ، تهر المجتمع الاسلامي جملة ، واذا بالخلفاء يعملون على تأييد رأي كلامي ضد اخر ، ويطالبون بالولاء له على صعيد سياسي ، مما ادى حتما الى تحول علم الكلام بسرعة الى اداة مسخرة للاغراض السياسية ، وعرض حرية الفكر والضمير الى خطر داهم .

ولا شك ، في ان احد الاسباب الجوهرية التي دعت الى هذه الظاهرة ، هو التلازم الوثيق في الاسلام بين العقائد والاحكام ، اي بين القضايا الدينية والقضايا الدنيوية . لكن ذلك كان يقتضي تحديا صادرا عن الاراء الغربية ، وتحورا من قيود المعتقد الديني البحت . وهذا بالضبط ما جرى بحكم تسرب الاراء اليونانية ، وانتقال الفضول الفكري اليوناني الى المسلمين ، الامر الذي ادى الى ردة فعل مزدوجة ، بالغة الاهمية في ادراك كنه الاسلام . فاشد ما كان الانقسام الذي جاء نتيجة لتسرب الفكر اليوناني ، ما بين المنصر التقلمي الذي سعى بكل اخلاص لاختضاع نصوص الوحي الى تدقيق النظر الفلسفي ، وبين المنصر المحافظ الذي عزل نفسه عزلا تاما عن الفلسفة ، باعتبار انها منافية للتقوى ، او انها غريبة او مشبوهة . واستمر هذا الانقسام في الظهور ،

من وقت الى آخر ، في غضون التاريخ الاسلامي ، كما لو كان ضربا من التصدع الجيولوجي ينذر بشر صرح الاسلام بجملته . وبناء عليه ، فان حركات الاصلاح ، عبر التاريخ الاسلامي ، لم تتصف بتحرر اوسع ، من قبضة السلطة او قيود العقيدة ، ولا بقدر اعظم من السعي لاعادة النظر في الدهنيات الاساسية ، في نطاق التنظيم الاجتماعي ، او النقاش الكلامي ، والاجتهاد الشرعي ، بل كانت تتميز بدلا من ذلك كما تميز « اصلاح » الاشعري (ت ٩٣٥) في القرن العاشر ، و « اصلاح » ابن تيمية (ت ١٣٢٧) في القرن الرابع عشر ، او « اصلاح » محمد عبده (ت ١٩٠٤) في القرن التاسع عشر بمحاولة متممة لتثبيت المفاهيم والمفترضات القديمة التي وضعها اقدم انصار العقيدة الاسلامية ، ممن عرفوا في التاريخ الاسلامي بـ « السلف الصالح » .

كان من النتائج الباقية ، التي نجمت عن تسرب الفلسفة اليونانية وحب الاستطلاع اليوناني الى العرب ، تعذر الحفاظ على نزعة المحافظين الاولين من متكلمي وفقهاء ، امثال مالك بن انس ، وصعوبة الإبقاء عليها بصيغتها الخالصة او بصورتها الاصلية . فكبار « المصلحين » من الاشاعرة الذين التزموا — كما هو مفروض — بالدفاع عن السنة ، في وجه اصحاب البدع وسواهم من المفكرين الاحرار ، لم يعودوا قادرين على القيام بهذه المهمة ، دون اللجوء الى الوسائل التي اقتبسها خصومهم عن اليونان . حتى لكان طرد « شبح » المنطق اليوناني ، لم يعد ممكنا الا باللجوء الى « التعويذة » التي كان هذا المنطق قد سبق الى وضعها باديء الامر .

وفضلا عن ذلك ، فان تفاوت المفكرين في درجة ولائهم لفلسفة اليونان ومنطقهم ، لم يسفر عن قيام فرق كلامية متباينة فحسب ، بل ولد تيارا فكريا ذا طابع يوناني ابرز ، سندعوه — تمييزا له — بتيار الفلسفة الاسلامية . ان نشأة هذا التيار الفلسفي وتطوره هما الفرض الرئيسي من وضع هذا الكتاب . اما علم الكلام ، فلن نعرض له الا بمقدار ما استمد من الفلسفة الاسلامية ، او عارضها ، او تجاوز عنها . وقد يضاف الى الكلام حركة اخرى ، كانت علاقتها بالفلسفة تتأرجح ، هي الاخرى ، بين قطبين متقابلين هما الاتفاق التام والمعارضة المطلقة ، وهي النزعة الصوفية . تعود الصوفية في اصولها البعيدة الى معدن التجربة الدينية ، التي تنبثق بدورها عن الشعور العارم بوجود الله ، والاحساس بالاشيئية من دونه ، ثم بالحاجة الملحة الى اخضاع العقل والعاطفة لهذه التجربة . فالتجربة الصوفية ، في رأي الكثيرين ، مغايرة للاختبار العقلي او الفلسفي ، وفي رأي البعض



## مقدمة

معارضة له . وسواء اكانت مغايرة ام غير ذلك ، فمن العسير اعتبارها غير ذات صلة بأمني الانسان الفكرية او الفلسفية ، ما دامت تقود هذا الانسان ، كما تدعي ، الى الغرض نفسه الذي ينشده العقل ، الا وهو الادراك التام والاسمى للحقيقة الخالصة . والواقع ان تاريخ التصوف الاسلامي اشد ارتباطا بتاريخ الفلسفة من بعض النزعات الصوفية الاخرى . فصوفية بعض اعلام هذه النزعة ، نظير ابن عربي ( ت ١٢٤٠ ) انتهت به الى نظام كوني متافيزيقي ضخم ، يتسم بطابع فلسفي بارز . وعلى عكس ذلك . فان استفراق بعض الفلاسفة ، كابن باجه ( ت ١١٢٨ ) وابن طفيل ( ت ١١٨٥ ) في الفلسفة ، كان لا بد من ان يقودهم ، منطقياً ، الى مفهوم التجربة الصوفية المعروفة بالاشراق ، كنتيجة نهائية لعملية الاستدلال العقلي .

ظهرت بوادر المذهب الفلسفي الاسلامي مع الترجمات الاولى لمؤلفات الاعلام اليونان ، من السريانية او اليونانية الى العربية . وبوسعنا ان نأخذ بالرواية المتداولة التي تعتبر المؤلفات العلمية والطبية اقدم ما ترجم الى العربية . فالعرب ، شيمة الفرس ، الذين اسهموا اسهاماً وافراً في بعث النهضة العلمية والفلسفية في الاسلام ، كانوا عمليين في تفكيرهم ، لذلك كان اقبالهم على المناحي المجردة في الفكر اليوناني مرحلة لاحقة . بل ان السريان النصراني ، الذين عبدوا الطريق امام التراث اليوناني ، في دخوله الى الشرق الادنى قبيل الفتح الاسلامي في القرن السابع ، انما انحصر اهتمامهم باداء الامر بالمنطق الارسطوطالي والفلسفة الاغريقية ، كتمهيد لدراسة المؤلفات اللاهوتية . ولما كانت هذه المؤلفات قد وضعت اصلاً باللغة اليونانية ، كانت لذلك حافلة بالعباير المنطقية والفلسفية ، التي خلت الثقافة السامية قبل ذلك من مثلها .

والى جانب المؤلفات العلمية والطبية ، ربما كان من اقدم ما نقل الى العربية مجموعات من الحكم الاخلاقية المنسوبة الى سقراط ووصولون وهرمس وفيثاغورس ولقمان ، واضرابهم من الشخصيات الحقيقية او الاسطورية . فالترجمات العربية عن الفلسفة اليونانية حافلة بمثل هذه النصوص المنحولة التي يصعب احيانا التأكد من اصلها الصحيح . وبوسعنا ان نفترض ان السمة الادبية التي اتسمت بها هذه الآثار ، والطابع البلاغي الذي تميزت به ، هما سر شهرتها الباكورة في اوساط المثقفين . فقد كان على المترجمين ان يعتمدوا ، بطبيعة الحال ، على جود اسيادهم من ارباب الواجهة والثراء . وهؤلاء ، حتى حين كانوا يبدون شيئاً من الاهتمام بغير العلوم

## مقدمة

العملية الخالصة كالنجوم والطب (وقلما فعلوا)، انما حفلوا بمثل هذه الموضوعات الاخلاقية والدينية، التي حفظت وتناولت، كجزء من مقتضيات الكياسة الاجتماعية، أو مقومات التهذيب الخلقي.

كان لا بد، بعد فترة من ان يشتد الاقبال على ما هو اعرق في سبب التجريد من علوم القدماء، لا سيما علوم اليونان. فتبين اولاً ان المترجمين انفسهم، بعد ان برعوا في ترجمة العلوم التي غلب عليها الطابع العملي، صرفوا عنايتهم الى علوم تميزت بصفاتها النظرية التجريدية، وانتهوا من ثم الى حمل اسيادهم على تيسير ترجمتها. ونذكر ثانياً ان المناظرات الكلامية كانت قد بلغت، في اواخر القرن الثامن، درجة من التعقيد، لم تعد معها المناهج القديمة تفي بالدفاع عن السنة، التي كانت في هذه الاثناء قد حظيت بتأييد سلطة الدولة. ومما زاد في تعميم الفلسفة النظرية مزاج بعض الوجاه امثال الامير الاموي خالد بن يزيد، والخليفة انباسي المأمون (ت ٨٣٣)، والوزير الفارسي جعفر البرمكي (ت ٨٠٥) الذي اظهر شغفا يفوق المعتاد بالعلوم القديمة، في شكلها الفارسي والهندي والبابلي بصورة عامة، وشكلها الاغريقي واليوناني بصورة خاصة.

ان مشاهير المترجمين، الذين كان جلهم من النصارى الناطقين باللغة السريانية، والمنتسبين الى الطائفة النسطورية أو الى الفرق القائلية بالطبيعة الواحدة، لم يكونوا مجرد تراجمة، أو مقلدين متقادين للمؤلفين اليونان، ولسواهم من الاعاجم، بل ان بعضهم، نظير حنين بن اسحق (ت ٨٧٣) ويحيى بن عدي (٩٧٤) قد اثروا مؤلفات علمية وفلسفية هامة. فحنين، على ما يبدو، وجه جل عنايته الى الطب والعلوم الطبيعية، في حين ان يحيى كان، على ما يظهر، اميل الى الاهتمام بالقضايا اللاهوتية والفلسفية. فقد نسب الى احد طلابه المشهورين، المعروف بابن الخمار (ت ٩٤٠)، رسالة في «الوفاق بين رأي الفلسفة والنصارى» تندرج في جملة الرسائل المشابهة، التي وضعها في ما بعد فلاسفة مسلمون (كابن رشد ١١٩٨)، وعالجوا في مؤلفاتهم مسائل العقل والوحي بأسلوب منظم.

الا ان مؤلفات هؤلاء المترجمين الاولين، كانت بوجه عام، مجاميع تفتقر الى الاصاله. فهي تضم افكارا التقطوها اتفاقاً من كتب كانوا قد انجزوا ترجمتها. على ان اول فيلسوف اصيل الف بالعربية هو مفكر معاصر لحنين الشهير، اعني ابا يعقوب الكندي (حوالي ٨٦٦). كان الكندي، نظير سائر الفلاسفة والشارحين العرب، يختلف عن المترجمين النصارى بظاهرتين

هامتين : ديانتته ، وجهله التام للغة السريانية واليونانية ، وهما - الى جانب العربية - اللغتان البارزتان في ذلك العصر . والغريب في الامر ان اشد المعجبين بالفلسفة اليونانية ، كابن رشد مثلاً لم تنهيا لهم معرفة ، ولو سطحية ، باللغة اليونانية . والسبب الرئيسي لذلك ، كما يبدو ، ازدياد العرب لسائر اللغات الاعجمية ، وهو ازدياد انتقل منهم انتقال العدوى ، حتى الى جماعة من الاعاجم كانوا من اشد الناس تعصبا . صحيح ان بعض الفلاسفة اختاروا ان يؤلفوا بلسانهم القومي ، الى جانب ما دونوه بالعربية ، كما يتبين مما وضعه ابن سينا والغزالي بالفارسية . الا ان هذه الظاهرة ، كانت في الغالب ، من قبيل الولاء القومي ، لا مظهرا لرغبة اصيلة في اتقان لغات عديدة ، او للتمدح باجادتها .

كان اولئك الفلاسفة ، لجهلهم المطبق باللغة اليونانية ، اقل اتقيادا في شرحهم للنصوص اليونانية ، واقل دقة من الشراح اليونان الاوائل ، نظير ثامسطيوس والاسكندر الافروديسي . ولما كانوا يدينون بالاسلام ، فقد كانوا بالطبع ، حريصين على تبرير اهتمامهم بالوثنيين من قدماء الفلاسفة . والحق ان الفقهاء درجوا منذ البدء على تأنيب جميع الذين « نظروا في كتب الفلاسفة ( اليونان ) » ، حتى على افتراض انهم لم يفقهوا مدلولها . ومثل هذا الاسترسال في المسائل الكلامية ، كان من الظواهر المميزة لنشوء الفلسفة الاسلامية . فالكندي ، اول فيلسوف اصيل في الاسلام ، لم يكن فيلسوفا ذا ولع بالكلام وحسب ، بل كان ، الى حد ما ، متكلماً ولوعاً بالفلسفة . لذلك يسوغ لنا القول ان الكندي يقف على الخط الفاصل ما بين الفلسفة والكلام - ذلك الخط الذي حاول الفلاسفة اللاحقون ان يجتازوه بجرأة ربما كانت اوفر . اما مدى نجاحهم في ذلك ، ومقدار ما تيسر لهم ان يطووا من المسافة الفاصلة بين العقيدة الاسلامية والفكر اليوناني التأملي ، فسينجلي في فصول تالية . لكن يجوز لنا ، في هذه المرحلة من البحث ، ان نقول ان اشتغال الكندي بمسائل الكلام - حال دون اغراق العقيدة الدينية في تيار الفكر الفلسفي التجريدي ، ودون تسخير نور الايمان الفائق للطبيعة لنور العقل الطبيعي ، تسخيراً تاماً . وهو اغراء جارف لم تتمكن الفلسفة الاسلامية ، اخر الامر من مقاومته . ذلك ان نزعة « الاشراقيين » في تاريخ الفلسفة الاسلامية انتهت بالضبط الى اثبات حق العقل في ان يتسلق مراقي المعرفة ، ويرفع حجب اللطاسم ، التي طالما سترت الحقيقة في ابعاد اغوارها . وفي رأي ابن باجه وابن طفيل وابن رشد ، وسواهم ، ان غاية العقل القصوى انما هي « الاتصال »

بالعقل الكلي أو العقل الفعال ، لا الاستنارة التي تهيتها المكاشفة الالهية ، بادخال النفس تطلقا الى حظيرة المصطفين ، ومنحهم نعمة الادراك . فواضح بهذا المعنى ان الفلاسفة المسلمين بقوا اوفياء للمثل اليوناني الاعلى ، في تمجيده للانسان ، وفي ايمانه بقدرته الفكرية التي لا تحد ، وطاقته على الاستغناء كليا عن اي نور ينبعث من عالم الغيب .

بهذا المعنى ايضا ينبغي ان يقال في الفلسفة الاسلامية انها سلكت في نشوتها وتطورها مسلكا خاصا اسبغ عليها وحدة منسجمة ، هي الميزة الخاصة بالحركات الفكرية الكبرى في التاريخ . على اننا يجب ان لا نتوهم ان السبيل الذي سلكته في نشوتها كان سديدا تماما . فهناك جماعة من المع مفكري الاسلام ، نظير النظام ( ت ٨٤٥ ) والرازي ( ت ٩٢٥ ) والمعري ( ت ١٠٥٧ ) ، انحرفوا عن المجرى الفكري العام في الاسلام ، فاضافوا بأصواتهم المتباينة نغما ناشرا الى سيمفونيا لولاه لكانت لحنا رثيبا . والصعوبة في شرح افكارهم بشيء من الشمول تتصل بطابعه غير المألوف . صحيح ان الاسلام قد ولد نفوسا معارضة ومارقة كهذه ، لكنه لم يتمكن اخيرا من ان يحتضنها . ومؤرخ الفكر الاسلامي لا يستطيع ان يتجاوز عنها ، دون ان يشوه المشهد بجملته .

## حواشي المقدمة

- ١ - راجع بشأن هذا التصنيف العام للملوم : ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٢٥ وما بعد ، والفارابي ، احصاء الملوم ، ص ٨٨ وما بعد .
- ٢ - انظر :  
*Arther Jeffery, Materials for The History of the Text of the Qur'an, p. 1-10*  
*Guillaume The Traditions of Islam p. 9 ff.*
- ٣ - انظر :  
٤ - الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ١٧ .
- ٥ - انظر الخياط ، كتاب الانتصار ، ص ٢١
- ٦ - الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ١٧ وما بعد والفارابي : احصاء الملوم ، ص ١٠٧ وما بعد .
- ٧ - راجع :  
*Wensinck, The Muslim Creed, p. 63 f.*
- ٨ - الملل والنحل ، ص ١٨ . انظر ايضا : الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ٨٥ .



## الباب الأول

تاريخ اليونان والإسكندرية والمشرق





## الفصل الأول

### الشرق اللاتيني في القرن السابع

انجز العرب فتح الشرق الأدنى عمليا سنة ٦٤١ ، وهي السنة التي سقطت فيها مدينة الاسكندرية في يد القائد العربي عمرو بن العاص . وكانت الثقافة الاغريقية قد ازدهرت في مصر وسورية والعراق منذ عهد الاسكندر الكبير ، لكن احتلال الاسكندرية ابقى بها تحت الحكم العربي ووضع حدا نهائيا لسيطرة الفرس والروم التي شملت هذه المنطقة قرونا عديدة .

#### تردي الاوضاع الداخلية

ان السرعة التي تم بها هذا الفتح تعود الى عوامل عديدة . فقد تسنم العرش الامبراطور الروماني هرقل سنة ٦١٠ ، فكان ذلك فاتحة عهد من القتال المرير ما بين الفرس والروم . وكان هؤلاء قد تورطوا في صراع طويل من اجل السيادة العسكرية في الشرق الأدنى . هذا الصراع كان قد اضعف القوتين المتنازعتين الى حد مكن الجيوش العربية من احراز سلسلة من الانتصارات الحاسمة على ذينك الجيشين المتفوقين عدة وعددا تفوقا كبيرا ، على الرغم من ان العرب لم يكن لهم خبرة باعمال حربية واسعة النطاق .

يضاف الى ذلك ان الخلافات اللاهوتية والمنازعات الدينية التي نشبت بين النساطرة ودعاة الطبيعة الواحدة ( اليعاقبة ) والمكائين ( الارثوذكس ) عملت كثيرا على تردي الحالة العامة ، وشيوع النقمة بين الرعايا على اختلافهم في مصر وسورية والعراق . فليس من المستغرب ، في هذه الاحوال ، ان تعتمد اكثرية كبيرة من هؤلاء المواطنين الى استقبال العرب كمحررين ، متوقعين ان يرفع الفتح العربي عن كاهلهم النير الثقيل الذي شددتهم به القسطنطينية بحكم التزامها بالدفاع عن العقيدة الرسمية ( الملاكائية ) ، لا سيما في عهد يوستينيانوس ( ٥٢٧ - ٥٦٥ ) .

### نشاط المراكز الفكرية

كانت مدينة الاسكندرية اهم المراكز لدراسة فلسفة اليونان ولاهوتهم في القرن السابع ، لكنها لم تكن قطما المركز الوحيد . فدراسة اللغة اليونانية تعود في سورية والعراق الى القرن الرابع للميلاد . ففي شمالي سورية تركزت هذه الدراسة في انطاكية وحران والرها وقنسرين ، وفي العراق الاعلى نشطت في نصيبين ورأس العين . وكانت بعض هذه المراكز على جانب من الازدهار عندما اكتسحت جيوش العرب سورية والعراق . وقد كانت الغاية الاولى من تعلم اللغة اليونانية اتاحة المجال للعلماء الناطقين بالريانية ، في هذه المعاهد الجليلة ، للاطلاع على مؤلفات اليونان اللاهوتية التي صدرت مجملها عن الاسكندرية . وفي الوقت نفسه ، تم نقل العديد من الرسائل اللاهوتية الى اللغة السريانية ، نذكر منها « التاريخ الكنسي » ليوسيبيوس وكتاب « الاقرارات » Recognitions المنسوب الى القديس كليمانس الاسكندري ، و « التجلي » ليوسيبيوس Theophony وخطب Discourses طيطوس البوستري ضد المانويين ، ومؤلفات ثيودور الوبسيوستي وديودورس الطرسوسي ١ .

والى جانب ترجمة المؤلفات اللاهوتية ، جرت في كثير من الاحيان ترجمة مؤلفات في موضوع المنطق . وكان الداعي الى التوفر عليها الحاجة الى المزيد من تقصي معاني المفاهيم اللاهوتية ، والوقوف على الاساليب الجدلية في المناقشات التي دارت آنذاك حول طبيعة المسيح . لكن الواضح ان الترجمة لم يتجاوزوا كتاب « الايساغوجي » لفرفوريوس ، وكتاب « القياس » Categories وكتاب « العبارة » Hermeneutica وكتاب « القياس » ٢ Analytica Priora لأرسطو . ففي الاصول العربية رواية تقتصر باسم الفارابي مؤداها ان الابحاث المنطقية لم تتخط كتاب « القياس » An. Pr. آنذاك ، وذلك بداعي المحاذير الكامنة في دراسة البراهين والمغالطات الجدلية ٣ .

ولم يحل الفتح العربي ، بوجه عام ، بين العلماء ومواصلة مباحثهم في الرها ونصيبين وسائر مراكز العلم في الشرق الأدنى . ومما يدل على ذلك ان الرها استمرت في نشاطها العلمي حتى العقود الاخيرة من القرن السابع . وضخامة النتاج اللاهوتي والفلسفي الذي خلفه احد كبار علمائها يعقوب الرهاوي (ت ٧٠٨) دليل تاريخي ساطع على ما كان يتمتع به هو وزملاؤه من حرية الفكر ٤ .

## الفصل الاول : الشرق الادنى في القرن السابع

وكذلك في دير قنسرين البعقوبي في شمالي سورية ، فقد واصل العلماء دراساتهم اللاهوتية في غضون القرن السابع : دون ازعاج . اسس هذا الدير في القرن السادس يوحنا بارافتونيا (ت ٥٢٨) . وقد نبغ فيه علماء عديدون كان ابرزهم سويروس سيبوخت (ت ٦٦٧) الذي وضع شروحا لكتابين من كتب ارسطو هما كتاب « العبارة » وكتاب « الشعر » والف رسالة في اقيسة كتاب « التحليلات الاولى » . وكان اشهر تلامذة سويروس هو يعقوب الرهاوي الذي تناول نشاطه علوما عديدة متباينة ، شملت اللاهوت والفلسفة والجغرافية والنحو وسواها . ولدينا من آثاره الفلسفية « رسالة في المصطلحات العلمية » ، وكتاب « الكراس » ، وترجمة سريانية لكتاب « المقولات » ٦ .

وقد تخرج في دير قنسرين اثنان آخران من مشاهير العلماء هما اثناسيوس البلدي (ت ٦٩٦) وتلميذه جاورجيوس اسقف العرب (ت ٧٧٤) : اللذان وضعوا ترجمات وشروحا لكتاب « المقولات » وكتاب « العبارة » ، وللقسم الاول من كتاب « القياس » لارسطو ، وكذلك لكتاب « الايساغوجي » لفرفوربوس ٧ . ويبلغ من اطراء ربنان مؤلفات جاورجيوس هذا انه يقول عنه : « ليس بين الشارحين السريان من يباريه من حيث اهمية مؤلفاته ودقة اسلوبه في الاداء » ٨ .

وكان هنالك معهدان آخران للعلوم اليونانية في القرن السابع احدهما في حران والآخر في جنديسابور . فحران الواقعة في شمالي سورية كانت موطنًا لطائفة من عبدة النجوم ، اعتبرهم العباسيون خطأ من الصابئة الذين ورد ذكرهم في القرآن . وكانت ديانتهم هذه والمؤثرات الهلينية والغنوصية والهرمسية التي وقعوا تحتها قد اعدتهم بصورة فريدة ليقوموا بدور الوسطاء في انتقال العلوم اليونانية الى العرب وفي تزويد البلاط العباسي ، منذ مطلع القرن التاسع ، بغثة من اكثر المنجمين حظوة فيه . وسيحتاج لنا في ما بعد التطرق الى المآثر التي خلفتها جماعة من كبار علماء حران ، نظير ثابت بن قرة الشهير (ت ٩٠١) وابنه سنان ، وحفيديه ثابت وابراهيم ، في ميدان العلوم الرياضية والفلكية ، وكيف لعبوا عن طريقها دورهم في نشر علوم اليونان بين العرب .

اما مدرسة جنديسابور التي انشأها كسرى انوشروان (الاول) حوالي سنة ٥٥٥ فقد اشتهرت بوصفها مؤسسة كبرى للعلوم اليونانية القديمة في غربي آسيا ، وقدر لتأثيرها ان يمتد الى العالم الاسلامي في العصر العباسي .

فالمعلمون النساطرة الذين اتاح لهم كسرى ، بفضل تحرره الفكري ، فرصة استئناف دراساتهم العلمية ، واصلوا فيها ما كانوا زاولوه من العلوم السريانية واليونانية . وكذلك المعلمون اليونان قد استقبلوا على الرحب والسعة في البلاط الفارسي ، عندما امر يوستينيانوس باقفال مدرسة اثينا ، وحمل الاساتذة الوثنيين فيها على الفرار بداعي الاضطهاد سنة ٥٢٩ . وبعد فترة من الزمن ، احرزت جنديسابور ، باطباطها ومدرستها الطبية ومرصدها الفلكي ، شهرة واسعة . وكانت ما تزال على جانب من الازدهار عندما بنى الخليفة العباسي المنصور مدينة بغداد سنة ٧٦٢ . ولما كانت جنديسابور قريبة من بغداد وكان الفرس على اتصال سياسي وثيق بالخلافة العباسية ، انطلقت من هذه المدرسة بالذات نشاطات علمية وفكرية هامة ، عمت اصقاع الامبراطورية الاسلامية . وقد كانت جنديسابور ، منذ البدء ، تزود الخلفاء في بغداد باطباء البلاط ، نظير افراد اسرة بختيشوع النسطورية المشهورة ، الذين خدموا الخلفاء باخلاص ما يزيد على القرنين ، وعملوا على انشاء اول مستشفى ومرصد في بغداد على غرار جنديسابور ، وذلك ابان خلافة هارون الرشيد (٧٨٦ - ٨٠٩) وولده المأمون (٨١٣ - ٨٣٣) ٩ . اما الاهتمام بالفلسفة اليونانية والعلوم النظرية ، فان الفضل الجليل يعود فيهما الى مدرسة جنديسابور ايضا. ذلك ان يحيى البرمكي (ت ٨٠٥) الفارسي، وزير هارون الرشيد ومستشاره الموثوق ، هو الذي عمل على تنشيط ترجمة المؤلفات اليونانية الى العربية وذلك بدافع ولعه بالعلوم اليونانية . وكان يوحنا بن ماسويه (ت ٨٧٥) ، وهو تلميذ جبرائيل بن بختيشوع ، ومعلم حنين الشهر ، اول مترجم بارز للمؤلفات اليونانية الى العربية ، واول رئيس لمدرسة بغداد ( بيت الحكمة ) التي انشاها المأمون سنة ٨٣٠ .

## الفصل الثاني

### ترجمات الشؤون الفاسقية

#### تعريب الدواوين

بعد ان تم للعرب فتح الشرق الادنى ، بقوا نحواً من قرن منهمكين بالمشاكل الطارئة التي عرضت لهم في ادارة امبراطورية مترامية الاطراف . وبصيانة المكاسب العسكرية والسياسية التي احرزوها . فالخلفاء الامويون ، بصورة خاصة (٦٦١-٧٥٠) ، جابهتهم عمليات تكيف فرضها الوضع الجديد ، كان من اشدها الحاحا قضية بسيطة في ذاتها ، هي ضبط حسابات الدولة وحفظ الدواوين . ذلك ان العرب لم يكن لهم سابقا شيء من الخبرة في هذا الميدان في موطنهم الصحراوي . لذلك قنع الامويون ، اول الامر ، بترك الامور على ما كانت عليه ، وصرفوا النظر عن الدواوين فضلا عن كتاب الدواوين ، مع ان الكثيرين من هؤلاء كانوا في خدمة البيزنطيين . كما كان سرجون بن منصور ، والد القديس يوحنا الدمشقي ، اذ كان قيما على الشؤون المالية لمعاوية . على ان الرغبة في اجراء تعديل في الادارة لم تلبث ان تجلت في عهد الخليفة الاموي عبد الملك بن مروان (٦٨٥-٧٠٥) واستمرت في عهد خلفائه الاقربين . وفي طليعة هذه التبديلات اقتباس العربية كلغة الدواوين والسجلات العامة بدلا من الفارسية واليونانية ١٠ .

كان احلال العربية محل الفارسية او اليونانية في اواخر القرن السابع ، وجعلها اللغة الرسمية للدولة ، المحاولة الاولى التي قام بها الحكام العرب من اجل توطيد سلطتهم الادبية ، بعد توطيد سيادتهم العسكرية والسياسية على الشعوب التي خضعت لسلطانهم . وسواء اصح ان هذا التبدل اللغوي كان ، كما تشير المصادر ، وليد الفيرة التي احس بها المسلمون من استئثار غير المسلمين ( لا سيما النصارى واليهود ) بالوظائف الدبلوماسية الرسمية ، ام لم يصح ، فقد كانت هنالك ايضا اعتبارات عملية جعلت التحول الى العربية امرا محتملا .

## تعريب العلوم الاعجمية

كانت هنالك اعتبارات عملية اخرى دعت الى نقل المؤلفات العلمية والطبية القديمة الى العربية ، مع انها انحصرت بادىء ذى بدء في علوم نفعية او شبه نفعية . كالطب والكيمياء والتنجيم . فبالاستناد الى ابن النديم (ت ١٩٥) ، وهو اقدم المصادر واوثقها ، يجب ارجاع الفضل في الشروع بترجمة كتب الصنعة والتنجيم والطب الى خالد بن يزيد (ت ٧٠٤) ١١ . وهو الامير الاموي الذي تحول الى درس الكيمياء ليسلو عن ضياع حقه في الخلافة . وقد وصلتنا قصائد ورسائل عديدة منسوبة اليه ، لكن من المحال اثبات صحة هذه النسبة ، او تعيين الفضل الذي يدين به مؤلفها ايا كان ، للاصل اليوناني او لسواه من الاصول الاعجمية ١٢ .

وهناك رواية اوثق تنسب الى الطبيب اليهودي ماسرجويه تعريب كتاب « الخلاصة الطبية » ( الكناش بالسريانية ) الذي وضعه طبيب اسكندري من القائلين بالطبيعة الواحدة اسمه اهرن ، وذلك في عهد الخليفة الاموي مروان بن الحكم (٦٨٣ - ٦٨٥) ١٣ . وكان هذا الكتاب قد اكتسب في اوساط السريان شهرة واسعة ، وكان بلا شك ، من اقدم ما نقل الى العربية من كتب الطب .

ومما هو من الاهمية بمكان في تاريخ الترجمة في غضون العقود الخمسة التالية الاثار التي خلفها عبد الله بن المقفع . وعبد الله هذا فارسي الاصل مجوسي العقيدة ، اعتنق الاسلام ومات قتلا سنة ٧٥٧ . وهو صاحب الفضل في ترجمة حكايات الحكيم الهندي بيدبا المجموعة في كتاب « كليلة ودمنة » من اللغة البهلوية الى العربية . والكتاب من روائع الادب العربي وهو ما زال يعتبر حتى اليوم نموذجا للانشاء العربي الرفيع . وقد نقل عبد الله الى العربية ، فضلا عن ذلك الكتاب الفارسي « خدائي نامه » او (تاريخ ملوك الفرس) وكذلك « آين نامه » او (كتاب التاج) و « كتاب مزدا » ، و « سيرة انوشروان » ووضع عددا كبيرا من الرسائل الاصلية في الادب والاخلاق ١٤ .

## الترجمة في عهد المنصور

واهم من ذلك ، بالنسبة الى غرضنا ، الرواية التي تنسب الى عبد الله ( او الى ابنه محمد ) ترجمة كتاب « المقولات » وكتاب « العبارة » وكتاب « البرهان » ( لارسطو ) ؛ وكتاب « ايساغوجي » ( لفوروريوس ) ، للخليفة العباسي المنصور (٧٥٤ - ٧٧٣) ١٥ . وسواء اكان ابن المقفع هو صاحب

## الفصل الثاني : ترجمات النصوص الفلسفية

الفضل في ترجمة المؤلفات المنطقية المذكورة ام سواء ، فمن الثابت ان عملية ترجمة الاثار العلمية والفلسفية لم تبدأ جديا الا في العصر العباسي ، وعلى الاخص قبل خلافة المنصور ، الذي تذكر مصادرها انه كان بارعا في الفقه ومولعا بالفلسفة والفلك ١٦ . فهذا الخليفة ، الذي وصف بالتقشف ، ادخل في خدمته ابرز الاطباء والعلماء والمنجمين ، وكان اشهر اطبائه الممثل الاول لاسرة بختيشوع ، جاورجيوس بن جبرائيل ، رئيس مدرسة جنديسابور في فارس ، وتلميذه عيسى بن شهلائثا . اما المنجمون فكان اشهرهم رجلا فارسيا من اسرة تضا هي آل بختيشوع مكانة من العلماء والمنجمين هي اسرة آل النوبختي ١٧ . واما العلماء الذين عهد اليهم المنصور بنقل المؤلفات الطبية وسواها ، فقد كان اشهرهم البطريق ، صاحب الفضل في ترجمة العديد من كتب الطب والتنجيم ١٨ .

وفي عهد هذا الخليفة ، كما جاء في بعض المصادر ، ترجمت عدة رسائل لارسطوطاليس وكتاب « المجسطي » لبطليموس . و « اصول الهندسة » لاقليدس ، وعدد آخر من المؤلفات اليونانية ١٩ . لكن يتعذر التحقق من صحة هذه الروايات دوما . على ان الانطباع العام الذي يخرج به القارئ من المصادر القديمة ان المنصور كان ذا اهتمام كبير بالمؤلفات العلمية والفلسفية ، وانه شجع المترجمين واحاطهم برعايته . لكن حركة الترجمة ، اما لندرة المترجمين الكفاء او لصعوبة الحصول على النصوص العلمية والفلسفية اليونانية ، لم تتقدم كثيرا قبل مطلع القرن التاسع . وفي تلك الحقبة سعى حفيد للمنصور هو المأمون بجهد منظم وعزم اكيد ، الى الحصول على اهم الاثار اليونانية في العلم والفلسفة ، والى تأمين نقلها الى العربية .

### الترجمة في عهد الرشيد

ان الخليفين اللذين توليا السلطة مباشرة بعد المنصور لم يبديا اهتماما كبيرا بالنشاط الادبي والعلمي الذي استهله هو في بغداد . اما هارون الرشيد فقد اظهر ، على ما يبدو ، عناية وافرة بالتقدم العلمي . فكان طبيب بلاطه يوحنا بن موسويه المع شخصية علمية وادبية في هذا العصر . وفي رواية لابن العبري ان هارون الرشيد لم يكتف باتخاذ ابن ماسويه طبيبا خاصا به ، بل عهد اليه بترجمة المؤلفات الطبية القديمة ٢٠ . يؤيد ذلك ان المأمون عينه في ما بعد رئيسا لبيت الحكمة الذي انشأه في بغداد سنة ٨٣٠ ٢١ . ولئن كان من الصعب التأكد من اشتغال ابن ماسويه بالترجمة ، فمن الثابت انه وضع

عددا من المؤلفات جلها في موضوع الطب ، ولكنها بالنسبة الى ما نحن بصدده ذات اهمية عارضة ٢٢ .

### العناية بالعلوم العملية

وفي عهد هارون الرشيد ( وربما في عهد المنصور ) ترجمت الى العربية رسالة هندية شهيرة في النجوم تعرف في اللغة الاصلية بـ « سيدھنتا » ، نقلها الى العربية محمد بن ابراهيم الفزاري ( ت ٨٠٦ ) . ومحمد هذا وابوه ابراهيم ، اللذان صنعنا ، في ما يروى ، اول اسطراب في الاسلام ، يعتبران اول فلكيين اسلاميين ٢٣ .

وهناك فلكيون آخرون انتجوا في عهد الرشيد انتاجا ذا بال . فقد قيل ان عمر بن الفرخان وضع شرحا لكتاب « الاربعة » لبطيالموس الذي نقله البطريق الى العربية في عهد المنصور ٢٤ . وقد حظي فلكي يهودي من اصل فارسي اسمه ما شا الله ( ت ٨٠٢ ) ، عاصر المنصور والرشيد والمأمون ، باطراء ابن النديم الذي يدعوه « اوحده زمانه في علم الاحكام » ، وينسب اليه وضع عدة مؤلفات في الفلك والتنجيم والآثار العلوية ، بل وفي الدول والممل ٢٥ . وهناك فلكي فارسي آخر ، هو ابو سهل الفضل النوبختي ، وهو سبلل الاسرة الشيعية الشهيرة « آل نوبخت » ، التي تحدثت من صلب رجل مجوسي النشأة اعتنق الاسلام ثم التحق بخدمة المنصور فجعله منجم بلاطه الخاص . وابو سهل هذا ، الذي خلف اياه في وظيفته ، كان كما يروى امين مكتبة الرشيد ومنجمه الخاص ، وقام بنقل كتب في الفلك من الفارسية الى العربية ٢٦ .

ان وفرة المؤلفات الفلكية سمة خاصة ذات مغزى تتصل بمعهد الرشيد ، بل قل بمجهود الخلفاء العباسيين الاوائل . فالانتفاضات السياسية التي تلت سقوط السلالة الاموية ، وانتقال الخلافة الى بني العباس ، قد اقنعت هؤلاء بان مصير الانسانية ، وقيام الدول وانطالها ، هي اسرار محفوظة في ثنايا النجوم ، وانه من شأن الحكماء وحدهم حل رموزها والكشف عن خفاياها . ومن هنا كان اهتمامهم البالغ بجيازة مؤلفات القدماء في التنجيم ، وفي نقلها الى العربية . حتى ان اكثر خلفاء العصر انفتاحا ، نظير المأمون ، لم يتحرر من هذا الاعتماد على النجوم ، ولم يكتف بان الحق بخدمته منجما خاصا بالبلاط وحسب ، بل كان لا يقوم بعمل عسكري او سياسي هام الا بعد ان يستشير به بشأنه أولا .



### العناية بالعلوم النظرية

كانت اكثر الترجمات التي ذكرت حتى الآن ، كما يلاحظ ، في فروع الطب والتنجم العملية . ومع ان شيئا من التحول عن هذا الاتجاه يبرز في بعض المؤلفات ، نظير كتاب ماشا الله في تاريخ البدع ، الموسوم بـ « كتاب الدول والمال » ، وهو الموضوع الذي غدا ميدانا محببا لمؤرخين لاحقين ، فان اولى الترجمات الفلسفية كانت ، على ما يبدو ، من عمل يحيى (يوحنا) بن البطريق الذي عاصر الرشيد والمأمون كليهما . ومع ان اكثر المصادر تذكر ان يحيى هذا قد توفر على الاهتمام بالطب ، وعمل على ترجمة عدة مؤلفات في هذا الحقل ، لكنه برع بالدرجة الاولى في موضوع الفلسفة ٢٧ .

وعلى ذلك فاهم الكتب التي يعود فضل ترجمتها اليه هو بلا شك كتاب « طيماوس » لافلاطون . اشتمل هذا الكتاب ، كما جاء في الفهرست ، على ثلاث مقالات ٢٨ . ومع انه لا سبيل الى التثبت من خلال الخبر الوجيز « في الفهرست » ، وفي غيره من المصادر ، ما اذا كان المراد بذلك كتاب « طيماوس » كاملا ، او الموجز الذي وضعه جالينوس له ٢٩ ، فأغلب الظن ان المقصود ههنا هو موجز جالينوس لهذه المحاور الرائعة والمعقدة .

وقس عليه من حيث الاهمية ترجمة ابن البطريق لكتاب ارسطو « في النفس » ، كما لخصه ، في الراجح ، ثامسطيوس . وهذا التلخيص للكتاب مع تلخيص اسكندر الافروديسي له ، كان ذا تأثير حاسم في تطور نظرة العرب الى علم النفس كما اخذوه عن ارسطو ، وبالاخص الى مذهب ارسطو في العقل .

اما سائر المؤلفات الفلسفية التي ينسب نقلها الى هذا العالم ، فهي جميعا لارسطوطاليس . منها كتاب « الحيوان » (في ١٩ جزءا) ٣٠ وكتاب « القياس » ٣١ ، وكتاب « سر الاسرار » المنحول ، الذي انتشر انتشارا واسعا بين المؤلفين اللاتين في العصر الوسيط . وقد عثر ابن البطريق ، على هذه الكتب كما يروى فيما كان يبحث عن كتاب ارسطو في « السياسة » بأمر من الخليفة ٣٢ .

### المبادرة الفردية في الترجمة

وقد نحا منحى ابن البطريق في ترجمة المؤلفات الفلسفية ، في ما بعد ، علماء اكثر منه كفاءة ، فنقحت بعض ترجماته واعيدت ترجمة بعضها الآخر ، وذلك بداعي الرغبة في المزيد من الدقة في الاداء . وقد شهد مطلع

اقرن التاسع تهافتا اصيلا على المدونات الفلسفية والعلمية عملت فيه جماعة من الوجهاء الى منافسة الخلفاء انفسهم في رعايتها . ولم يكن قد سبق للترجمة، قبل الآن، ان بلغت مرحلة المبادرة الفردية، او الحب الخالص للمعرفة . وكما كانت الموضوعات الادبية التي شغلت العرب ، كانشاء الرسائل ونظم الشعر وتدوين الاخبار تعتمد على جود الاغنياء في رعايتها وعلى عنايتهم بها ، كذلك غدا النتاج الفلسفي العلمي . بل ان الحاجة الى الرعاية كانت اشد حيث كانت المعارف اقرب الى التجريد . وقد ذكرنا سابقا عن خالد بن يزيد الاموي انه اتفق بسخاء على ترجمة كتب في التنجيم والكيمياء في عهد يرتقي الى القرن السابع . انما اقتضى لاستئناف هذه الحركة ما يزيد على نصف قرن ، وذلك في عهد الخليفة العباسي الثاني المنصور . وكان من العوامل الحاسمة في استمرار هذا النشاط الفيرة التي اظهرتها اسرة البرامكة ، وعلى الاخص يحيى ، على علوم اليونان ، اذ سبق ان كانت موضوع عناية ودرس في بلاد فارس منذ عهد انوشروان . ثم خطت خطوات واسعة الى الامام في جنديسابور وفي مدينة مرو ٢٣ .

وكان بين رعاة العلم والفلسفة افراد من اسرة عرفت بالفنى والجاه هم بنو موسى الذين انفقوا بسخاء على حيازة الكتب العلمية والفلسفية وعلى ترجمتها . ويخص ابن النديم بالذكر ثلاثة من افراد هذه الاسرة الشهيرة يحق لهم الفخر ليس بالثروة الطائلة وحسب ، بل بما اظهروه كذلك من المعية فكرية اصيلة . فقد نافسوا الخلفاء في ارسال الوفود الى بلاد الروم لشراء الكتب اليونانية ، وفي التعاقد مع خيرة ارباب الخبرة من المترجمين في اصقاع الامبراطورية . ولئن كانت عنايتهم بالعلوم الرياضية والفلكية قد طغت على مجهودهم العلمي العام ، فمما يشهد على اهتمامهم الواسع بالعلوم جملة رسالتان نسبتا الى محمد بن موسى ، احد افرادها اللامعين ٢٤ ، هما رسالة « في الجزء » واخرى « في ازلية العالم » .

### الترجمة في عهد المأمون

ومع ذلك فليس بين رعاة العلم اليوناني ، ممن مر بنا ذكرهم ، من استطاع ان يضاهي باندفاعه وكرمه وتعوقه الفكري الخليفة العباسي العظيم المأمون ، الذي كان عهده نقطة تحول في تقدم الفكر الفلسفي والنشاط الكلامي في الاسلام . فقد اضاف الى جلال الخلافة فضيلة التفاني الفكري العميق النادرة الوجود . اذ كان يرأس مجالس العلماء التي انعقدت حول

الجدل في مسائل كلامية وفلسفية بالغة الجراءة : جرى فيها النقاش بحسب ادق قواعد النزاهة الفكرية ٢٥ ، وألف الى ذلك عدة رسائل تناولت بالجملة مسائل كلامية تغلب عليها روح المعتزلة، منها رسالة « في الاسلام والتوحيد » ، واخرى في « اعلام النبوة » ٢٦ ، فضلا عن مجموع من الحكم والاقتوال الماثورة محفوظة في الاصول القديمة ، تشهد له بفرط الذكاء ٢٧ .

كان المأمون اعظم راع للفلسفة والعلم في تاريخ الاسلام على اختلاف حقه واحواله . فآخبار المناقشات الكلامية والفلسفية التي جرت في مجالسه بجرأة نادرة ، تلقي ضوءا ساطعا على المشاغل العقلية والمناخ الفكري العام الذي ساد في ذلك العصر ٢٨ . واذا صحت مثل هذه الاخبار فقد كان المأمون من التحرر الفكري بحيث تقبل اعنف الانتقادات لعهد بانفتاح عظيم ورصانة بالغة . فقد رويت حادثة عن صوفي مثل امام المأمون وطرح عليه السؤال المخرج التالي ، قال : « اخبرني عن هذا المجلس الذي انت قد جلسته ، ابا اجتماع من المسلمين عليك ورضا منك ، ام بالمغالبة لهم والقوة عليهم بسلطانك » ٢٩ ؟ ويروي ان المأمون في الجواب عن هذا السؤال الجريء، راح يدافع ببراعة عن السلطة السياسية ، كعلاج لا غنى عنه لداء الفوضى ، وانه ابدى استعدادا للتنازل عن الخلافة اذا كان محاوره الناقم هذا يستطيع العثور على مرشح آخر لها تتفق عليه كلمة المسلمين .

ومع كل ما اشتهر به المأمون من سخاء وانفتاح ، فمن العسير وصف عهده بالتسامح . والحق ان اهتمامه بالمناقشات الكلامية ربما كان العامل الذي ادى بالتدرج ، ليس الى تنمية الرغبة الشعبية في الحركة الكلامية فحسب ، بل الى تأييد فئة من المتكلمين ( هم المعتزلة ) دأبوا على تطبيق مقولات الفكر اليوناني على المعتقدات الاسلامية . واستخدام موارد الدولة الحاسمة للدفاع عن هذا التيار والعمل على ترسيخه . وفي هذا السبيل جند السلطين التنفيذية والقضائية في الدولة ، بغية فرض معتقد المعتزلة السياسي - الديني على خصومه من الفقهاء وجمهور المسلمين ، اولا في سنة ٨٢٧ ، ثم في سنة ٨٢٣ ٤٠ .

ان مشاغل المأمون العقلية وتحيزه الكلامي الواضح ، عززا ولا شك ، عنايته بعلوم اليونان وفلسفتهم . ومع ذلك فابن النديم يذكر جريا على عادة المؤرخين العرب ، حادثة يعتبرها عاملا حاسما حمل المأمون على ان يوجه كل نشاطه نحو الحصول على المؤلفات اليونانية الفلسفية ، من اجل العمل على ترجمتها . وهي ان ارسطو ظهر للمأمون في منامه بصورة شيخ ايض اللون

حسن السمائل ، فدخل معه الخليفة في حوار حول طبيعة الخير . وبدأ  
ارسطو فعرف الخير اولا بأنه « ما حسن في العقل » ، ثم عرفه ثانياً بأنه  
« ما حسن في الشرع » ، وعرفه اخيراً بأنه « ما حسن عند الجمهور » .  
وتنتهي هذه المقابلة بنصيحة هامة قدمها الحكيم اليوناني الى الامير المسلم ،  
وهي ان يعتصم بالتوحيد ٤١ .

### انشاء بيت الحكمة

ومع ان حركة الترجمة كانت قد بدأت قبل عهد المأمون ، على يد  
سلفيه المنصور والرشيد ، فان الخليفة الشاب هو الذي انشأ «بيت الحكمة»  
سنة ٨٣٠ وجعل منه مؤسسة رسمية ومكتبة للترجمة والبحث . ورغبة  
منه في ان يمد هذه المكتبة بكتب علمية وفلسفية هامة ، ارسل وفوداً الى  
بلاد الروم في طلب كتب « في العلوم القديمة » ، تولى نقلها الى العربية فريق  
من خيرة العلماء . وكان بين هؤلاء المترجمين افراد لامعون منهم يوحنا بن  
ماسويه ، الذي كان قبلاً في خدمة المنصور والرشيد ، فعين الآن رئيساً لهذه  
المؤسسة ، والحجاج بن مطر ، ويحيى بن البطريق ، ومترجم آخر يدعوه  
صاحب الفهرست « سلماً » ويصفه بأنه « صاحب بيت الحكمة » ٤٢ .

على ان ابرز الشخصيات اطلاقاً ، في تاريخ ترجمة الفلسفة والعلم عن  
اليونانية هي شخصية حنين بن اسحق (٨٠٩ - ٨٧٢) . وهو تلميذ ابن  
ماسويه وزميله ، الذي اقام فن الترجمة العربية على اساس علمي محكم .  
ومع انه تولى رئاسة « بيت الحكمة » ، على ما جاء في المصادر ، مدة  
وجيزة ، وكان اصلاً في خدمة الخليفة ، الا ان الجانب الاكبر من انجازاته العلمي  
تم على نفقة بني موسى ، الاسرة الشهيرة التي مر معنا انها كانت بين من  
برزوا في رعاية الفلسفة والعلم . ومهما كانت صلة حنين بالمأمون فلا بد من  
اعتباره من المع الشخصيات في خلافته .

### مجهود حنين في الترجمة

ويشكل نشاط حنين العلمي مرحلة حاسمة في تاريخ الترجمة . ذلك  
ان التوفر على مزيد من الدقة اقتضى اما اعادة ترجمة المؤلفات الفلسفية  
والعلمية الراهنة ، واما تنقيح الترجمات السابقة بعد مقارنتها بأصولها  
مقارنة اذق . وحنين ، على ما في الاخبار ، ضرب بسهم وافر في هذا  
المجهود ، مع انه كان يستعين بفريق من المترجمين لا يقلون عنه كفاءة ، من

ابرزهم ابنه اسحق (ت ٩١١) ، وابن اخته حبش ، وتلميذه عيسى بن يحيى .

ويمكن التحقق من مدى الدقة التي التزمها حنين ، اذا نظرنا في ترجماته العديدة لكتب ينوه بها في رسالة له كتبها سنة ٢٨٥٦ هـ . فهو يذكر مثلا انه عندما كان في العشرين من عمره ، ترجم الى السريانية رسالة « في فهرست كتب جالينوس » عن اصل يوناني وريك ٤٤ . ويضيف انه ظفر بعد مرور عشرين سنة بعدة نسخ من هذا الكتاب ، فعمد الى المقارنة الدقيقة بينها واستخلص منها نسخة صحيحة قابلها بالترجمة السريانية ايضا وصححها ، ثم اعاد ترجمتها ، ويردف اخيرا « وقد كان هذا دأبي في كل ما نقلته الى العربية ، بعد ذلك بقليل ، لابي جعفر محمد بن موسى » ( وهو وليه المذكور آنفا ) ٤٥ الذي انجز له ايضا ترجمة عربية لهذا الكتاب ٤٦ .

ومن مؤلفات جالينوس الفلسفية الخالصة يلكر حنين « رسالة في البرهان » وكتاب « الاقيسة الشرطية » وكتاب « الاخلاق » . يذكر مما لخصه جالينوس من مؤلفات افلاطون : « السوفسطائي » و « بارميندس » و « كريتيليوس » و « يوثيدموس » و « طيماوس » و « السياسي » و « الجمهورية » و « كتاب النواميس » ٤٧ . ويوضح بأنه هو او تلميذه عيسى بن يحيى تولى ترجمتها لوليه محمد بن موسى ٤٨ . وهناك رواية اخرى تنسب اليه ترجمة ( وفي بعض الروايات مراجعة ) جوامع « طيماوس » ، التي تنسب ترجمتها الى يحيى بن البطريق ، وكذلك ترجمة كتاب « النواميس » ٤٩ .

ويدعي حنين انه ترجم من مؤلفات جالينوس المشائية ، الى العربية والسريانية ، رسالته في « المحرك الذي لا يتحرك » ، والى السريانية فقط كتابه « مدخل الى علم المنطق » . اما كتابه « اعداد المقاييس » فقد ترجمه هو الى السريانية ، بينما قام ابنه اسحق بعد ذلك بنقله الى العربية .

### مدرسة حنين

وفضلا عن ذلك فقد نقل فئة من معاونيه المترجمين كانوا يعملون - ولا شك - تحت اشرافه العديد من مؤلفات ارسطو ، لكن تقلهم هذا لم يكن مباشرة الى العربية ٥٠ . فابنه اسحق ، وابن اخته حبش ، وتلميذه عيسى ابن يحيى قاموا بترجمة المجموعة الارسطوطالية برمتها تقريبا ، فضلا عن عدد من المؤلفات الافلاطونية والمشائية . وينسب الى اسحق بن حنين ترجمة عربية لكتاب « القولات » ، وكتاب « العبارة » ، و « الكون والفساد » ،

وكتاب «الاخلاق» بشرح فرفوربوس ٥١ ، واقسام من كتاب «ما بعد الطبيعة» ، ومن كتب افلاطون «السوفسطائي» ، ومقاطع من «طيماوس» ، واخيرا كتاب ارسطو المنحول «في النبات» ٥٢ . وجدير بالذكر ان عددا كبيرا من هذه الترجمات قد حفظ حتى الوقت الحاضر .

اما حبش فيبدو انه برع كخاله حنين بترجمة المؤلفات الطبية . ومن الجائز - كما تدل عدة مصادر - ان يكون كثير من الترجمات التي انجزها حبش ، قد نسبت خطأ الى حنين ، اما لتقدمه عليه ، او للمصادفة الغريبة الناجمة عن صعوبة التمييز بين اسميهما ، لشدة الشبه بينهما في الكتابة العربية . ويورد صاحب «الفهرست» هذا الامر بالشكل التالي ، قال : « من سماعات حنين ، ان ما نقله حبش بن الحسن ، وعيسى بن يحيى وغيرهما الى العربية ينحل الى حنين » ٥٣ . ومع انه لم ينسب اليه من الترجمات غير الطبية الا عدد قليل فيغلب على الظن ان شهرة خاله الواسعة هي التي طغت عليه ٥٤ .

كان جل اهتمام حنين بعلم الطب ، ونحن مدينون له بترجمة مجموع يكاد يكون كاملا لمؤلفات جالينوس وابقراط ، وكثير منها قد وصلنا بترجمته العربية . لكن هذا العالم الغد قد ادى ايضا خدمات جليلة في حقل ترجمة الآثار الفلسفية . على ان ضالة عدد الكتب الفلسفية التي تنسب ترجمتها اليه ينبغي ان لا تقلل من اهمية مجهوده . فالعديد من المترجمين عن اليونانية ، امثال ابنه اسحق ، وابن البطريق وسواهما ، كانوا - كما يروى - يعرضون ترجماتهم عليه ليصححها او يراجعها على الاصل . وقد وضع ، الى ذلك ، عددا من المؤلفات الاصلية في العلم والفلسفة ، الامر الذي يحتم علينا ان نعتبره اكثر من مجرد مترجم او ناقل لعلوم اليونان . وعناوين بعض مؤلفاته خليقة باعجابنا العظيم ، نذكر منها : « احكام الإعراب على مذاهب اليونانيين » ، « كتاب في المد والجزر » ، كتاب « السبب الذي صارت مياه البحر له مالحة » ، « كتاب الالوان » ، مقالة « في قوس قزح » ، كتاب « القول الحق في المذاهب الدينية » كتاب « نوادر الفلاسفة والحكماء » ٥٥ . كتاب « تاريخ العالم » ، كتاب « في خواص الحجارة » . يضاف الى ذلك العديد من الرسائل الطبية والتلاخيص الفلسفية نظير تلخيصه لكتاب ارسطو « في السماء » وكتاب « الفراسة » المنحول له ٥٦ .

### سائر مشاهير المترجمين

ومن كبار المترجمين الآخرين ابن ناعمة الحمصي (ت ٨٣٥) ، وأبو بشر متى (ت ٩٤٠) ، ويحيى بن عدي (ت ٩٧٤) ، وقسطا بن لوقا (ت ٩٠٠) ، وأبو عثمان الدمشقي (ت ٩٠٠) ، وأبو علي بن زرعة (ت ١٠٠٨) ، والحسن بن سوار (ت.ح. ١٠١٧) المعروف أيضا بابن الخمار ، وهو أشهر تلامذة يحيى بن عدي ، وأخيرا عالم ينتمي الى فئة قائمة بذاتها هو الفيلسوف المنجم المنسوب خطأ الى الصائبة ، ثابت بن قره الحراني .

### قسطا بن حنين

ان العالم الذي كان بحق قرن حنين في سعة العلم وتعدد الكفاءات هو ، بلا ريب ، قسطا بن لوقا . ولد في مدينة بعلبك بلبنان ، وربما ارتقت أسرته الى اصل يوناني . فابن النديم عندما يأخذ في تعداد مؤلفاته الادبية والعلمية يجد نفسه مضطرا لان يعتذر عن ذكر حنين قبله ، مع انه كان في عرفه نظيره بلا منازع . والظاهر ان قسطا هذا برع الى جانب الطب بالفلسفة والهندسة والفلك ، وقام بمراجعة العديد من الترجمات المعروفة عن اليونانية ، وهي اللغة التي يقال انه اجادها اجادة تامة ٥٧ . ويشمل جدول مؤلفاته كتاب «نوادير الفلاسفة» ، وكتاب «الفصل بين النفس والروح» ٥٨ ، وكتاب «في الجزء» ، وكتاب «المدخل الى علم المنطق» ، وكتاب «السياسة» ، وكتاب «شرح مذاهب اليونانيين» ، وكتاب «الفردوس في التاريخ» ٥٩ . على ان اهم الترجمات المنسوبة الى قسطا هي الكتب الاربعة الاولى من مقالة أرسطو في «الطبيعة» ( وربما الخامس والسادس ايضا ) ، ثم الكتاب الاول من «الكون والفساد» ٦٠ . وكتاب «آراء الفلاسفة الطبيعيين» المنسوب خطأ الى بلوطارخس ٦١ .

### متى بن يونس ويحيى بن عدي

وقد لمع في القرن العاشر مترجمان شهيران هما أبو بشر متى وتلميذه يحيى بن عدي وهما يستحقان تنويها خاصا لما كان لهما من فضل في ترجمة آثار أرسطو وتفسيرها ، لا سيما المنطقية منها . فالى جانب جدول طويل من الترجمات اشتمل على شرح الاسكندر لكتاب اللام من «ما بعد الطبيعة» لأرسطو ، وعلى كتاب «السماء» وكتاب «الكون والفساد» ، يمزى لابي بشر متى بن يونس الفضل في شرح كتب أرسطو الاربعة في المنطق وهي : «المقولات» ،

و «العبارة» ، و «القياس» ، و «البرهان» ١٢ ؛ وكذلك شرح «اليساغوجي» لغورفوريوس ، ومقدمات صدر بها كتاب «انالوطيقا» ، وكتاب «الاقيسة الشريطية» . فهذه الشروح التي احرزت ، على ما يبدو ، شهرة واسعة ، كانت بمثابة الاساس للدراسات المنطقية التي ظهرت في هذه الفترة ، واستحو صاحبها عليها لقب رئيس المنطقة في عصره ١٣ .

وحظي تلميذه يحيى بن عدي اليعقوبي كذلك بشهرة واسعة في المنطق فعرف بالمنطقي . وينسب اليه ، فضلا عن ترجمة كتاب «الشعر» و «سوفسطيكا» وكتاب «الجدل» وربما «ما بعد الطبيعة» لارسطو ، ترجمة كتاب «النواميس» لافلاطون ، وشرح لكتاب «الجدل» ، ولاقسام من الكتاب الثامن من «الطبيعة» و «ما بعد الطبيعة» ١٤ ، وكتاب «الكون والفساد» بجملته ، هذا الى جانب سلسلة من الرسائل الاصيلية في الفلسفة وصلنا بعضها ١٥ . والكثير من هذه المؤلفات عالجت ، كما هو متوقع ، موضوع المنطق ، نظير كتابه في «فضل صناعة المنطق» وابحاث كثيرة في «مقولات ارسطو» ، ورسالة في «قسمة الاجناس الستة التي لم يقسمها ارسطوطاليس الى اجناسها المتوسطة وانواعها واشخاصها» . وقد عالج في رسائل اخرى مسائل شتى في موضوعات طبيعية وما ورائية محضة ، منها «تزييف قول القائلين بتركيب الاجسام من اجزاء لا تتجزأ» ، و «ليس شيء موجود غير متناه لا عددا ولا عظما» ، ورسالة في «الكل والاجزاء» واخرى في «اثبات طبيعة الممكن والتنبيه على فسادها» . وله آثار اخرى عالجت مسائل لاهوتية اثيرت في حلقته ، او مهدت لمناقشات كلامية مع المسلمين ، منها كتاب «نقض حجج القائلين بان الافعال خلق لله واكتساب للعبد» ، وظاهر انه موجه ضد رأي الاشاعرة في «الكسب» ، ورسالة في التوحيد ، واخرى في دحض الرأي القائل ( وهو للاشاعرة ) بان الاجسام تتألف من جواهر واعراض ١٦ .

### ثابت بن قرة الحراني

كان جميع المترجمين الذين عرضنا لهم حتى الآن من النصارى المنتمين ، اما الى المذهب النسطوري واما الى المذهب اليعقوبي . على ان ابرز المترجمين الخارجين عن هذه القاعدة العامة هو بلا شك المنجم والفيلسوف الوثني الكبير ثابت بن قرة . رحل ثابت من حران في شمالي سورية الى بغداد واتخذها موطنه ، وفيها عمل أولا في خدمة اسرة بني موسى العريقة ، ثم



انتقل الى البلاط فاصبح منجم القصر ومرافقا للخليفة المعتضد ( ٨٩٢ - ٩٠٢ ) . وثابت هذا هو الجد الاول لسلسلة طويلة من علماء بارزين اقتدوا به فانقطعوا الى درس التنجيم والرياضيات . وآثاره الرياضية الفلسفية المدهشة لم تنف عند مترجماته عن اليونانية والسريانية ، بل اشتملت على شروح ومؤلفات وتنقيحات ، منها شرح لكتاب ارسطو « في الطبيعة » ، ورسائل في طبيعة النجوم وتأثيراتها ، واخرى في مبادئ الاخلاق وعلم الموسيقى، وتنقيح لكتاب « تحليل القياس » وكتاب « العبارة » ، هذا عدا مؤلفات عديدة اخرى في الرياضيات والتنجيم لا تعيننا في ابحاث هذا الكتاب ١٧ . اما ترجماته فتشمل كتابا جامعا في الطب . وترجمة عربية لكتاب « المجسطي » لبطليموس ، و « اصول الهندسة » لافلايدس . ومن الثابت انها جميعها امتازت بدقتها على الترجمات السابقة .

### مترجمون آخرون

وكان ابو عثمان الدمشقي كذلك عالما بارزا آخر من الذين اشتهروا في ميدان الدراسات الارسطوطالية في القرن التاسع . واليه يعود الفضل في ترجمة كتاب « الجدل » . « والاخلاق النيقوماخية » ، وكتاب « الطبيعة » الرابع ، وكتاب « الكون والفساد » ، « واصول الهندسة » لافلايدس ، « واليساغوجي » لغرفوريوس ١٨ ، ورسائل الاسكندر الثالث في « الالوان » ، و « الصور الروحانية » و « النمو » ١٩ ، وعدد من الكتب الطبية .

وهناك مترجمان متاخران تجدر الإشارة اليهما ، هما عيسى بن ابي زرعة وابن الخمار ، كانا من اصحاب المترجم اليعقوبي الشهير يحيى بن عدي ، الذي توفر ، كما قدمنا ، على الاشتغال بالمنطق الارسطوطالي . والاول منهما هو صاحب الفضل في ترجمة كتاب « الحيوان » والكتاب الثاني عشر من « ما بعد الطبيعة » ، و « سوقسطيكا » من كتب ارسطو . ونقل كذلك « خمس مقالات » من كتاب نيقولاوس في فلسفة ارسطو عن السريانية ٢٠ . وقد نسبت اليه كتب فلسفية عديدة ، لكن ليس بينها ما هو في الدرجة الاولى من الاهمية ٢١ .

على ان آثار ابن الخمار تفوق آثار سلفه شانا . فمترجماته ، وجلها من السريانية الى العربية ، تشمل كتاب « الآثار العلوية » لارسطو ، وكتب المنطق الاربعة وهي « اليساغوجي » ، و « المقولات » ، و « العبارة » ، و « القياس » في شرح البيونس ، ثم « مسائل نيوفراسطس » . وكتاب في

« الاخلاق » . ويقال كذلك انه وضع شرحا مطولا وآخر مختصرا لكتاب « الايساغوجي » ، ورسائل في « الهولي » ، و « الصديق والصدقة » ، و « سرية الفيلسوف » ، فضلا عن سلسلة من المقالات الطبية . ولكن ربما كان اولى آثاره بالاهتمام كتابه الذي سبقت الاشارة اليه ، « الوفاق بين رأي الفلاسفة والنصارى » ، وفيه يتجلى اهتمام هذا العالم ومدرسته بمسائل اللاهوت ، واشتغالهم بمشكلة التوفيق بين الفلسفة والعقيدة ، التي اولاهها الفلاسفة المسلمون عناية فائقة ايضا . ومن هذا الطراز من مؤلفاته اللاهوتية مقالة « في الافصاح عن رأي القدماء في الباري تعالى وفي الشرائع ومورديها » . وكتاب « خلق الانسان وتركيب اعضائه » ٧٢ .

ولا حاجة بنا هنا ، لان نشر الى اكثر من اسمين آخرين يستحقان الذكر ، اولهما ابن ناعمة الحمصي ، مترجم الكتاب المنسوب خطأ الى ارسطو ، والمعروف بـ « آنولوجيا ارسطو » ، والذي قدر له ان يلعب دورا بعيد المدى في تاريخ مذهب الافلاطونية الجديدة في الاسلام ، والثاني رجل اسمه اسطاث (استاثيوس) ، لا نجد في الاصول القديمة سوى لمحات خاطفة عنه ، مع انه كان بحسب اوثق الروايات ، صاحب الترجمة الكاملة لكتاب ارسطو « ما بعد الطبيعة » . ويورد صاحب «الفهرست» ، وهو المرجع الذي يبدو انه مصدر جميع الروايات اللاحقة في هذا الباب ، حول مؤلف ارسطو الفلسفي الاعظم هذه الفقرة :

« الكلام على كتاب الحروف ، ويعرف بالالهيات . ترتيب هذا الكتاب على ترتيب حروف اليونانيين ، واوله (الالف الصغرى) ونقلها اسحاق ، والموجود منه الى حرف (مو) . ونقل هذا الحرف ابو زكريا يحيى بن عدي . وقد يوجد حرف (نو) باليونانية بتفسير الاسكندر . وهذه الحروف نقلها اسطاث للكندي ٧٣ . وله خبر في ذلك . ونقل ابو بشر متى مقالة ( اللام ) بتفسير الاسكندر ، وهي الحادية عشرة من الحروف ٧٤ ، الى العربي ونقل حنين بن اسحاق هذه المقالة الى السرياني . وفسر ثامسطيوس لمقالة ( اللام ) ، ونقلها ابو بشر متى بتفسير ثامسطيوس . وقد نقلها شلمي ، ونقل اسحاق بن حنين عدة مقالات ، وفسر سوريانوس لمقالة ( الباء ) وخرجت الى العربي ، رايتها مكتوبة بخط يحيى بن عدي في فهرست كتبه » ٧٥ .

يستنتج من هذا الكلام انه كان في حوزة العرب ابان القرن التاسع اثنا عشر جزءا ٧٦١ من الاربعة عشر التي تؤلف كتاب « ما بعد الطبيعة » . هذا بالإضافة الى عدد من الشروح اليونانية لها المنقولة الى العربية . ولم

## الفصل الثاني : ترجمات النصوص الفلسفية

ينفرد أوستاثيوس ( أسطاط ) بوضع ترجمة كاملة لهذه الكتب الاثني عشر ، بل ان يحيى بن عدي ، كما يبدو ، وضع لها ترجمة مثيلة ٧٧ . ومن المستطاع درسها اليوم في شرح ابن رشد « تفسير ما بعد الطبيعة » الذي حققه المرحوم الاب موريس بويج اليسوعي ، والذي نشر ما بين سنة ١٩٣٨ و ١٩٥٢ .



## القَصَصُ الثالث

### عن أصريين الأفلاطونيين الجديدين

#### أرسطو المنحول

قد يظن المرء أن الكتاب اليوناني الذي كان له الأثر الحاسم في الفكر العربي الفلسفي هو كتاب « ما بعد الطبيعة » — أعظم وأجرا كتاب وضعه أرسطو في نطاق البحث النظري — وكان قد نقل إلى العربية ، كما مر معنا ، في وقت مبكر ، لا يتجاوز منتصف القرن التاسع . لكن الواقع أن ذلك الكتاب إنما هو مؤلف آخر منسوب خطأ إلى أرسطو ، ومعروف بـ « آثولوجيا أرسطو » وضعه مؤلف يوناني مجهول . نقل هذا الكتاب إلى العربية للكندي — أول مؤلف عربي في الفكر الفلسفي الخالص — وذلك في الوقت نفسه الذي أنجز فيه المترجم السوري عبد المسيح بن ناعمة الحمصي ٧٨ نقل كتاب « ما بعد الطبيعة » . أن قيمة هذا الكتاب التاريخية عظيمة ، فقد وصفه البعض بأنه خلاصة للفلسفة اليونانية ، التي نشطت في الحقبة الاسكندرانية وعملت جاهدة على سبك جميع العناصر الفكرية ، الناشئة في عهدها الخلاقة ، في كل واحد ٧٩ . فالعرب الذين كانوا — كما اسلفنا — منهمكين في مشكلة التوفيق ، ليس بين الفلسفة اليونانية والعقيدة الإسلامية فحسب ، بل بين العناصر المتنافرة في الفكر اليوناني نفسه ايضا، اعتبروا كتاب « آثولوجيا » دون شك غنيمة عظيمة . ومع أن ترجمة ابن ناعمة توهم أنها منقولة عن تفسير فرفوربوس لالهيات أرسطو المنحولة ، فليس بين مصادرها ما ينسب مثل هذا التفسير إلى هذا العلم السوري من اعلام الافلاطونية الجديدة . لكن الغريب أن هنالك كتابا في « الالهيات » منسوباً إلى ديدوخس برقلس ( ت ٤٨٥ ) ٨٠ ، وهو العلم الآخر من اعلام المذهب الافلاطوني الجديد ، وآخر وثني من كبار ممثلي الفكر اليوناني . ويغلب على الظن أن هذا الكتاب هو عين الكتاب المعروف بـ « اصول الالهيات » لبرقلس ، والذي دخل في مجموعة الآثار الارسطوطالية الزائفة التي وصلتنا بالعربية . وفي القرن الثالث عشر اقبل المؤلفون المدرسيون ، نظير القديس توما الاكويني

والقديس البير الكبير ، على هذا المؤلف ، فتدارسوه او شرحوه تحت عنوان Liber de Causis او « في الخير المحض » ٨١ .

### « آثولوجيا » و « الخير المحض »

على ان كتاب « آثولوجيا » ، وكتاب « الخير المحض » كليهما يعيدان كل البعد عن تعليم ارسطو الاصيل . فالاول منهما قد ثبت انه تلخيص للكتب الثلاثة الاخيرة ( اي الرابع والخامس والسادس ) من « تساعات » افلوطين ، مما يفسر جزئيا ، صلة فرغوريوس به في التقليد العربي . اما السبب في عدم اقتران كتاب « التساعات » باسم مؤلفه الحقيقي ( افلوطين ) فيعود ، بالدرجة الاولى ، الى امر مستغرب للغاية ، هو ان هذا المفكر اليوناني الكبير لم يكن معروفا لدى العرب باسمه الخاص . فاسم « افلوطين » في شكله العربي « فلوطينوس » قد ورد عرضا مرة او مرتين في المصادر العربية بين اسماء شارحي ارسطو ٨٢ ، وانما يشار اليه احيانا باسم « الشيخ اليوناني » .

نجد في « آثولوجيا » وكتاب « الخير المحض » كليهما مذهب الفيض ، الذي كان من الفكر العربي الفلسفي برمته تقريبا بمثابة حجر الاساس ، مشروحا ومفصلا بصورة وافية . ففيه نجد رأي افلوطين في « الواحد » ، والوجه الذي عليه اوجد هذا « الواحد » مراتب الكائنات الدنيا ، مدونا بكل تفصيل . ولقد كان جلال هذا البحث الافلوطيني ، وجراة الافكار التي يدور حولها ، مما حفز الكندي ، في ما يروى ، على وضع شرح لهذا الاثر ٨٣ ، لكن شرحه هذا ، لسوء الطالع ، لم يصلنا . الا انه كان ولا شك المثال الذي احتدته المباحث المتافيزيقية اللاحقة ، والمؤلف الذي جعل ذلك النظام الدقيق لتحدر الكائنات من « الواحد » ، كما ورد في « آثولوجيا » ، اشد احكاما .

يقول مؤلف « الآثولوجيا » في فاتحة كلامه ان غرضه انما هو :

« القول في الربوبية والابانة عنها وانها هي العلة الاولى ، وان الدهر والزمان تحتها ، وانها علة العلل ومبدعها بنوع من الابداع ، وان القوة النورية تسنح منها على العقل ، ومنها بتوسط العقل على النفس الكلية الفلكية ، ومن العقل بتوسط النفس على الطبيعة ، ومن النفس بتوسط الطبيعة على الاشياء الكائنة الفاسدة ، وان هذا الفعل يكون منه بغير حركة ، وان حركة جميع الاشياء منه وبسببه ، وان الاشياء تتحرك اليه بنوع من الشوق والنزوع » ٨٤ .

### النفس بين عالم الحس وعالم العقل

والمؤلف يجد في حركة الشوق مفتاح الحل ، ليس لطبيعة النفس التي تقوم كوسيط ما بين عالم المحسوسات وعالم المعقولات فحسب ، بل لانبثاق جميع الكائنات من « الواحد » ( او « الاول » ) . فالنفس التي ليست سوى العقل « وقد تصور بصورة الشوق » ٨٥ ، تقوم باحدى وظيفتين : فهي تحكم او تدبر ، اما عالم الصور الكلية واما عالم الجزئيات . وذلك تبعاً لشوقها الى الكلي او الى الجزئي ٨٦ . فهي عندما تشتاق الى الجزئيات ، فانها بداعي حينئذ لكشف طبيعتها الفاعلة تتجه نزولاً ، خاضعة للعقل : منقاداً لسلطانه ، وعندها تستقر في الحيوان او النبات او الانسان ، على صورة كائن روحي غير منظور ، تعود على اثر انحلال الجسد الى عالم الجواهر المغارقة ، وذلك بعد ان تمرّ في مراحل عديدة من التطهر ٨٧ . ودعماً لهذا الرأي ، يستشهد المؤلف بمفكرين ثقات هم هراقليطس وانبدقليس وفيثاغورس وافلاطون ، الذين ذهبوا جميعاً الى ان النفس تهبط الى الجسد من عالم العقل ، ثم تعود اليه متى تحررت من عبودية الجسد . وقد وصف افلاطون هذا الجسد بأنه سجن تحتجز فيه النفس حيناً ، بينما وصفه انبدقليس بأنه كالصدأ الذي يعتريها ٨٨ .

ويسند مؤلف « آثولوجيا » الى افلاطون ايضاً فضل التمييز بين الدوات الحسية والدوات العقلية ، فيخص الاخيرة بصفة الثبوت والخلود ، والسابقة بصفة التغير والتحول . وبالرغم من هذا التمييز ، فان افلاطون يذهب الى ان سبب الماهيات المحسوسة وغير المحسوسة واحد ، هو « الكائن الحق الاول » ، او « الخير المحض » ، او « الله » عز وجل ٨٩ .

### العلل الاولى والعلل الثانوية

ان تفسير نظرية افلاطون تفسيراً حرفياً خالصاً ، قد يقود الى الاعتقاد بان « الخير المحض » ، عنده ، قد اوجد « العقل » و « النفس » و « الطبيعة » في الزمان . على ان افلاطون انما ادخل اعتبار الزمان في حديثه عن بدء الخليقة ، مجازياً الفلاسفة القدماء ، لكي يبرز الفارق بين العلل الاولى العليا والعلل الثانوية الدنيا لا غير . وذلك لانه يتعذر على من يتكلم عن العلة ان لا يعرض لاعتبار الزمان ، ما دام المفترض في العلة ان تسبق العلول ، ومثل هذا السبق ليس بالضرورة سبقاً زمنياً . وهذان النوعان من الفواعل ، اعني النوع الخاضع للزمان والنوع غير الخاضع له ، يصح في الاول منهما فقط

القول انه يفعل في الزمان . وبناء عليه يمكن ان يوصف بأنه سابق لمعلولاته .  
والحق ان الفاعل او السبب حريّ بان يكشف عن طبيعة المعلول الخاصة .  
اما الحكم بأنه خاضع للزمان او غير خاضع له ، فذلك يتوقف ، ليس على  
طبيعته الخاصة كمعلول ، بل بالاحرى على طبيعة عللها ٩٠ .

### حول طبيعة النفس

اما في الفصلين الثاني والثالث ، فيفحص المؤلف عن الكيفية التي تطلع  
بها « النفس » على عالم الحس ، ويشير ثلاثة اسئلة :  
الاول : هل « النفس » تحتفظ بعلم المحسوسات بعد عودتها الى عالم  
المقل ؟

والثاني : هل « النفس » قابلة للتجزئة ام غير قابلة ؟

والثالث : هل هي عرض مادي ام انها جوهر روحي ؟

ثم يجيب عن السؤال الاول بقوله ان النفس في عالم المقولات تدرك  
جميع الاشياء بصورة ثابتة وتامة وغير متبدلة ، وذلك وفقا لطبيعة العالم  
الذي هي فيه . فهي ، على ذلك ، ليست بحاجة الى تذكر المعارف المتغيرة  
التي حصلتها في غشون رحلتها الى عالم الحس . وعن السؤال الثاني يجيب  
بان التجزئة تلحق « النفس » بالعرض وليس بالجوهر ، اذ هي بالجوهر  
واحدة وخالدة وغير متجزئة . لكنها لدى اتحادها بالجسد ، تفقد منقسمة  
الى حيوانية وشهوانية وغضبية ومدركة ، وذلك وفقا للجزء الذي تستقر  
فيه من الجسد ٩١ .

اما بشأن طبيعة « النفس » ، فان المؤلف يسفقه الراي القائل بان النفس  
هي ائتلاف بين اجزاء الجسد ٩٢ ، وينعت — ساخرا — جميع الذين  
يؤيدون هذا الراي بانهم جرميون ، ثم يدل على ان « النفس » لا يمكن ، عقلا ،  
ان تكون مجرد ائتلاف ، لان الائتلاف من صفة الاجساد ، بل ان النفس هي  
اصل الائتلاف او علته . فضلا عن ذلك ، فان الائتلاف عرض يطرأ على  
الجسد بفعل النفس ، في حين ان النفس جوهر مميز عن الجسد ومستقل  
عنه . وهي منه بمثابة المدير او الحاكم ٩٣ .

### النفس تمام الجسد

بل ان الراي القائل بان النفس « تمام » الجسد ( انطاشيا ) والذي  
ذهب إليه جماعة من « افاضل الفلاسفة » ٩٤ ينبغي ان نفحص عنه بدقة .



فلفظة « تمام » التي عرّفت بها « النفس » ، قد تعني فعل الكائن الطبيعي والصناعي الذي تسند اليه تلك الصورة على نحو اتفعالي محض ، متصل بها اتصالا لا يقبل الانفصال . ومهما يكن من امر ، فان صلة النفس بالجسد صلة تمام فاعل ، اي انها مبدا الفاعلية الخاصة بالجسد او علتها الاصلة ٩٥ .

### عالم المثل العقلية

وفي الفصلين الرابع والسادس ، يتوفر المؤلف ببلاغة على جمال العالم العقلي وجلاله ، وهو العالم الذي يعلو عالم المحسوسات ويضفي عليه الكمالات التي يزدان بها . فالعالم العقلي ، في رايه هو موطن النماذج التي هي مثل للموجودات القائمة في عالم الطبيعة ، وصور غير مادية للجمال والكمال . وهو ، الى ذلك ، موطن الكائنات الروحانية اي العقول او الجواهر المفارقة التي تختلف عن العقول الدنيا في ان موضوع علمها دائم وثابت .

اما اوضاع هذه الكائنات الروحانية التي تحدث عنها ارسطو بكل ايجاز، فان المؤلف يذكر ان كلا منها يقيم في « كلية فلك سمائه الخاصة » . ويبقى في الوقت نفسه منفصلا عن سائر الكائنات الاخرى ، لكن ليس كما توصف الدوات الجسدية بالانفصال بعضها عن بعض ، بل على نمط مختلف اختلافا كليا . فهذه الكائنات « النورانية » ليست متنافرة قطعاً ، بل هي على العكس متكاملة ومتساندة ، بحيث « يرى واحد منهم ذاته في ذوات صاحبه » ٩٦ ، ويرى كل شيء آخر ، معقولا كان ام محسوسا ، على نحو فكري خالص ، وبصورة فورية ٩٧ .

### تعدد الكثرة من الواحد

وقد تكون اعصى المضلات في مذهب الانبثاق الميتافيزيقية التي ستعترضنا في صميم الفكر الفلسفي العربي هي معضلة التعدد ، او انبثاق الكثرة عن « الواحد » ٩٨ . والمؤلف ، من اجل الظفر بمفتاح لحل هذه المشكلة التي تركها افلاطون والابلياثيون ارثا للفلسفة القديمة ، بحث الباحث على ان « يلقي بصره على الواحد الحق فقط ، ويختلف الاشياء كلها خارجا منه ، ويرجع الى ذاته ويقف هناك ، فانه يرى بعقله الواحد الحق ساكنا واقفا عاليا على الاشياء العقلية منها والحسية ، ويرى سائر الاشياء كأنها اصنام منبثة منه ومائلة اليه » ٩٩ . وذلك بدافع شوقها اليه ، من حيث هو مصدرها او مبدؤها .

### نحدر المثل من الاول

ومن اجل ادراك انبثاق الجواهر او «الانبات الحقّة الشريفة» من المبدع الاول ، لا بد لنا من الترفع عن جميع المخلوقات الدنيا العابرة . ذلك لان هذه المثل ، خلافا لاشباحها العالمية ، قد اوجدها « الواحد المطلق » بغير زمان ، وبدون ان يكون بينها وبين مبدعها اي وسيط ١٠٠ . بل كيف يمكن الافتراض انها تولدت في الزمان ، ونحن نرى ان الزمان وهذه المخلوقات الدنيوية قد وجدت اصلا بفعل هذه « المثل » ذاتها ؟ « فعلة الزمان لا تكون تحت الزمان ، بل تكون بنوع اعلى وارفع ، كنموّ الظل من ذي الظل » ١٠١ .

### طبيعة الاول

ومع ان « الواحد » علة لجميع الاشياء ، او مبدأ لها ، فهو مع ذلك يختلف عنها كل الاختلاف ، ومع ان جميع الاشياء مستقرة فيه ، فهو ليس حالاً في اي منها . ذلك لان جميع الاشياء تحدت منه ، وهي تحيا به، واخيراً تعود اليه . وانما جاز ان تنبثق جميع الاشياء من الاول ، لانه ليس اياً منها . واول كائن انبثق منه هو « العقل » ، وهو ايضاً الجوهر الاول ، والكائن التام الاول ، الذي منه تنبثق جواهر الاشياء في العالم الاعلى والعالم الادنى .

ومن غرائب المفارقات ان « الواحد » ، الذي هو علة كل وجود وكمال ، هو مع ذلك ، فوق الوجود والكمال ، اذ لا يعتره نقص بوجهه . والواقع ان انبثاق الكائن التام الاول منه ( اي « العقل » ) انما كان بسبب كماله الاقصى ١٠٢ .

### انبثاق العالم

ثم ان « التام » الذي هو ايضاً الكائن الاول او الجوهر الاول ، بدوام تأمله في مبدعه ، امتلاً منه بالنور والجمال ، فقد ا بهما « عقلاً » . وبناء على ذلك اصبحت افعاله شبيهة بأفعال « الواحد » ، الذي استمد منه ما افاضه عليه من « قوى كثيرة عظيمة » ، عنها تولدت « النفس » على نحو خال من الحركة ، يشبه تحدر « العقل » من « الواحد » المطلق في المرحلة السابقة . اما « النفس » ، فبما انها « معلولة من معلول » فهي لا تستطيع ان تعمل بلا حركة ، فكانت نتيجة هذه الحركة « صنماً » ، اعني كائناً « دائراً غير ثابت ولا باق » نظير كل ما هو متولد من حركة . هذا « الصنم » هو عالم

الطبيعة او عالم الحس ١٠٢ .

ولما كانت « النفس » متوسطة بين عالم العقل وعالم الحس ، كانت قادرة على ان تتجه بنظرها الى فوق نحو مبدعها ، فتكتسب منه « قوة ونورا » ، وان تتجه به الى تحت ، فيحدث من ذلك عالم الطبيعة . وسوء مصير النفس في رأي مؤلف « آثولوجيا » مرده الى تقديم اشتغالها بامور الحس ، على اهتمامها بشؤون « العقل » ١٠٤ .

### مراتب النفس

و « النفس » في حال انحطاطها تمر في ثلاث مراتب متتابعة : المرتبة النباتية ، والمرتبة الحيوانية ، والمرتبة الانسانية . وكلما كانت مرتبتها متدنية كانت حالها اشد سوءا ، لكنها عندما تنضم الى الانسان ، تستعيد صلتها « بالعقل » ، لانها تسترجع مع ملكة الحركة، قوتي الاحساس والعقل . على انها ، حتى في حال اقترانها بانواع النبات والحيوان ، فانها لا تفقد خاصية العقل فقدانا تاما ، لانها عندما تتخلص من وجودها العابر في عالم الطبيعة ، تعود فتتضم الى العالم العقلي الذي هو حيزها او مقامها الاصيل . ولما كانت « النفس » غير مقيدة بمكان ، كان باستطاعتها ان تستقر في اي مكان ، وان تثبت في العالم كله دون ان يعثرها ما يعثري الكل من انقسام الى اجزاء ١٠٥ .

### حيز الجواهر المعقولة

واذا سال سائل الآن : ما هو حيز الجواهر المعقولة او « الصور » ؟ فالمؤلف يجيب بأنه « العقل الاول » . اذ قد تعين انه حيز الصور . فالمؤلف يقول « ان العقل الاول يحوي جميع الاشياء » . وذلك لان « الفاعل الاول ( اي الواحد ) اول فعل فعله وهو العقل ، فعله ذا صور كثيرة وجعل في كل صورة منها جميع الاشياء التي تلائم تلك الصورة » ١٠٦ . على ان هذه الصور ليست مجرد نماذج كلية للاشياء ، بل انها ، فضلا عن ذلك ، مبادئ الفاعلة . ولقد دعاها المؤلف « بالكلمات الفواعل » ، وهي ما سماه الرواقيون وآباء الكنيسة الاولون بـ *rationes seminales* ١٠٧ .

### العقل في الاحياء الدنيا

وتجلى « العقل » هذا منبث في العالم بأسره . ففي ادنى طبقات

الاحياء نجد عقلا « غير ناطق » ، لا يتجلى فقط في الوظائف الحيوية التي تمارسها الحيوانات الدنيا ، بل في سعيها للتعويض عما يشوبها من نقص ، فيحتال له « العقل الكائن فيه » فتحدث الاعضاء القوية بدلا مما نقص عن قوته . فلذلك صار لبعض الحيوان اظفار ولبعضه مخالب ولبعضه قرون ولبعضه انياب على نحو نقصان قوة الحياة فيه « ١٠٨ .

### العقل في الانسان

ونجد في مرتبة اعلى من سلم الكائنات « عقلا ناطقا » ، هو ضرب من النور ينبعث من « العقل الاول » ، وينفذ في الحيوان العاقل او « الانسان الطبيعي » ، الذي هو شبح او صورة « للانسان العقلي » ، الا انه منغمس في عالم الحس انغماسا لا يتيح له ان يسمو فوق مستوى الراي او التفكير المنطقي . على انه ، اذا تمكن من ان يعبر عالم الحس ، كما سنح « لافلاطون الالهي » ، استطاع ان يتأمل عالم المعقولات في كامل جماله وجلاله ، وان يدرك حقائق الاشياء ، دون معاناة فكرية او جهد عقلي ١٠٩ . ومتى بلغ هذا المستوى ، تم له تبرير صلة النسب التي تربطه بالانسان العقلي الذي هو مثاله ، واثبت انتماءه الى عالم المعقولات الذي هو مقامه الحقيقي .

### « الخير المحض » في تراث العرب

اما كتاب « الخير المحض » ، فيشتمل على احدى وثلاثين او اثنتين وثلاثين قضية . وهو ، نظير كتاب « آتولوجيا » ، يشرح باقتضاب المعتقدات الاساسية في مذهب الفيض . لكن من الصعب تعيين الزمن الذي نقل فيه هذا الكتاب الى العربية . فابن النديم الذي وضع « الفهرست » سنة ٩٨٧ ، ينسب الى برقلس ، فضلا عن كتاب « سطوبوخوسيس الصغرى » ، رسالة في « الخير الاول » يبدو انها مطابقة لكتاب « الخير المحض » ١١٠ . وهناك مؤلف اسبق هو «صوان الحكمة» للسجستاني (القرن العاشر) ، فيه شواهد مقتبسة يقال انها مستمدة من كتاب لبرقلس عنوانه « نسكس الاصفر او « الخير المحض » ١١١ . وهذا يعزز الاحتمال بان الكتاب كان متداولاً في القرن العاشر . ويشهد لذلك ايضا كتاب منسوب الى العالم الطبيعي والطبيب البارز الرازي (ت. ح. ٩٢٥) عنوانه « الشكوك على برقلس » ١١٢ . فقد كانت ادلته على ازالة العالم في هذا الكتاب كأدلة جان

فيلوبونس المضادة واسعة الانتشار بين متكلمي المسلمين وفلاسفتهم في القرن العاشر ١١٣ .

يمكن اعتبار كتاب « الخير المحض » بمنزلة « آ ثولوجيا ارسطو » من حيث هو مصدر يوناني رئيسي لمذهب الانبثاق في نشأة الكون ذلك المذهب الذي اخذ به الفلاسفة المسلمون بالاجماع تقريبا . فالكتاب يضم مادة الفكر الافلاطوني الجديد ١١٤ ، كما عدّله بعض الشيء برقلس زعيم المذهب الافلاطوني الجديد في القرن الخامس ، وتلميذ سريانوس . وبرقلس اسسم عرفه العرب وادرجوه في عداد شراح ارسطو .

### « الآتية » في « الخير المحض »

في القضايا التمهيدية ، يعالج برقلس الرباعي المؤلف من « الواحد » و « الآتية » و « العقل » و « النفس » ، الذي يمثل تعديلا لثلاثي افلوطين الذي لا يخص الآتية بمكان واضح بينها . فكتاب « الخير المحض » يقحم « الآتية » ما بين « العقل » و « الواحد » ، فهو يصرح ( في القضية الرابعة ) « ان اول مبدع هو « الآتية » ، اذ هو فوق الحس ، وفوق « النفس » وفوق « العقل » ١١٥ . وبناء على ذلك فهو اشمل كائن مبدع ، كما وانه اسمى الكائنات واتمها وحدة ، بفضل قربه من « الواحد » الذي منه تحدر بصورة مباشرة ولكنه مع ذلك ايس خاليا خلوا تاما من التعدد ، اذ هو مؤلف من العنصرين المتضادين : التناهي واللاتناهي . فيقدر ما هو قريب من « العلة الاولى » ، فهو « كامل وقام وعقل كلي القدرة » حاو في ذاته الفضائل والمثل العقلية في اسمى مراتب الكلية ، وبقدر ما هو بعيد عنها هو عقل وضعي مشتمل على المثل العقلية بدرجة ادنى من الشمول . وعلى ذلك ، فان التعدد ينشأ فيه بداعي الازدواجية التي سبق ذكرها ، وهذا يؤدي ، بدوره ، الى تعدد المثل العقلية . والمثال الواحد ، عندما يتجلى في العالم الادنى ، ينشأ منه عدد لا يحصى من الموجودات المقابلة له . على ان هذه الكثرة لا تفسد وحدة الآتية الفعلية ، بداعي ان معلوماتها غير متميزة عنها ، كما تتميز معلومات الموجودات الحسية عن المثل المقابلة لها . فالآتية اذن « واحد بريء من الخل » ، ومتنوع من غير تمايز ، فهو لذلك وحدة في كثرة ، وكثرة في وحدة ١١٦ .

### الآتية والعقل

والكائن الثالث في السلم هو « العقل الذي يرد عند افلوطين ثانيا ، وهو يشارك الآتية في طبيعته ، لانهما كليهما معلولان ، ولانهما كائنان عقليان . ومع ذلك فهما يختلفان عن « الواحد » ، اذ « الواحد » فوق الزمان والدهر ، في حين ان الآتية والعقل هما فوق الزمان الا انهما يوجدان في الدهر ، وهو امد بقاء الكائنات الازلية في العالم العقلي . اما « النفس » ، وهي الكائن الرابع المنبثق من « الواحد » ، فهي دون الدهر ، ولكنها فوق الزمان ، باعتبار انها علة للزمان والحركة ، التي هي ملازمة للزمان ( القضية الثانية ) .

### طبيعة الادراك العقلي

ويختلف « العقل » عن « النفس » كذلك باعتبارات اخرى . فهو « جوهر غير متجزئ » ، لا يخضع لمقولات الكم او الحس او الحركة ( القضية السادسة ) . ثم ان طبيعة الادراك فيه مزدوجة ، فهو يدرك ما دونه من حيث هو علة له ، ويدرك ما فوقه من حيث هو معلول له . اما ادراكه للجزئيات المتحدرة منه ، فليس جزئيا بل كليا . اذ ان الجزئي نفسه انما يوجد في « العقل » وجودا عقليا او كليا ( القضية السابعة ) . وعلى هذا النحو يدرك « العقل » جميع الاشياء ، وذلك بالقوة التي يسبغها عليه « الواحد » ، وهو بادراكه لها على هذا الوجه يحفظها ويدبرها . اما ادراكه للكائنات الدنيا ، فيتم عن طريق ادراك « النفس » للطبيعة ، وادراك الطبيعة لما هو دونها من المخلوقات . وعلى ذلك جاز ان يوصف « العقل » ، بانه « متسلط على كل ما هو دونه من اشياء ، وحافظ لها بالقوة الالهية الخاصة به ، والتي بها يفدو علة لجميع الاشياء » ( القضية الثامنة ) .

والذي يدركه « العقل » هو صور الاشياء . وهذه الصور في رأي صاحب « الخير المحض » ، كما هي في رأي افلاطون نفسه ، متفاوتة — ولا بد — في مدى كليتها . فنقدر ارتفاع مرتبة الكائن العقلي المصين في نظام الكائنات ، يكون مدى شعول الصور التي يحتويها ( القضية التاسعة ) . وهذه المثل ، لما كانت موضوع ادراك « العقل » ، لم يصح اعتبارها مفارقة لجوهر العقل ، وذلك تبعاً للقول الارسطوطالي المأثور الذي يستشهد به المؤلف ، وهو ان كل عقل بالفعل هو في الوقت نفسه عقل ومعتقل . وهو في ادراكه لذاته يدرك جميع الاشياء التي هي دونه على نحو كلي ( القضية الثانية عشرة ) . ومقام « العقل » في سلم الكائنات التي هي دونه انما هو بمثابة المنبع غير

المباشر ، ليس من حيث المعرفة وحدها ، بل من حيث الوجود أو الكينونة أيضا . و « العقل » ، نظير « الاول » ، الذي يحاكيه ، يث جوهره في الأشياء التي هي دونه ، على النحو نفسه الذي يث به « الواحد » كمالاته في جميع الأبناء ( القضية الثانية والعشرون ) .

### النفس علة صورية ومحركة

ولما كان « الواحد » و « العقل » كلاهما فوق الزمان والحركة ، فإن « النفس » التي أوجدها « الواحد » بوساطة « العقل » هي في الأصل مبدأ الحركة والزمان . فهي تحرك الكرة الأولى ( كرة السماء ) ، وكذلك سائر الكرات الطبيعية ( كرات الكواكب ) . وهي في الوقت نفسه علة حركة الكرات وسبب فاعلية الطبيعة ( القضية الثالثة ) . وبما أنها تقوم على تخوم العالم العقلي ، فهي بمثابة جسر بين عالم « الجواهر العقلية التي لا تتحرك » وعالم الكائنات المتحركة الحسية . وبما أن هذه الكائنات قائمة في « النفس » بوصفها صور الأشياء ومثلها الكلية ، فمن الجائز أن يقال عن « النفس » أنها « العلة الصورية » للكائنات الحسية . وبما أن « النفس » مبدأ الحركة المبثوثة في تلك الكائنات ، جاز كذلك أن يقال عنها أنها « علتها الفاعلة » . والواقع أن المؤلف يصرح بقوله : « أعني بالنفس القوة التي توجد الأشياء الحسية » ( القضية الثالثة عشرة ) . على أن هذه القوة الفاعلة أو الخالقة في النفس ، لا ينبغي أن تشبه بالقوى المادية أو الطبيعية ، إذ من شأن النفس أن تحتوي كائنات طبيعية حسية متحركة على نحو موحد واحد ، في حين أن الكائنات العقلية التي لا تتحرك ، إنما توجد فيها عرضاً ، على نحو متغير ومتكرر ( القضية الثالثة عشرة ) .

### الكائن الأول فوق العقل

يدعو المؤلف أحيانا الواحد الذي يقوم على رأس نظام الكائنات التي تتحدّر أبداً منه « الكائن الأول » ، وأحيانا أخرى « العلة الأولى » ، أو « الكائن الحق الواحد » ، أو « الخير المحض » ، أو « النور المحض » . وبناء على هذا التفاوت في التسمية ، فإن القارئ ليتساءل ما إذا كان المؤلف ، شأن الكثيرين من المؤلفين الصوفيين ، لا يهدف إلى التشديد على أن « الواحد » لا صورة له ولا اسم . فالواحد الذي هو مبدأ لجميع الأشياء ، والكائن الذي لا كائن آخر فوقه ، اقتضى أن يكون أبداً ممتنعاً على الإدراك العقلي . ذلك

لان الاشياء لما كانت صنفين : محسوسات ومعقولات ، وكانت الاولى موضوعا للحس والخيال ، والاخرى موضوعا للفكر والاستدلال ، كان « السبب الاول » فوق هذين النوعين ، فتعذر بالتالي على الحس او العقل ادراكه . وانما يستطاع استنتاج كونه موجودا من تأمل الكائن المعلول الاول ١١٧ ، اعني « العقل » ( القضية الخامسة ) .

وبرهان آخر يورده مؤلف « الخير المحض » على تعالي « الواحد » هو ان « المبدأ الاول » انما هو وراء اللانهاية وفوق الكمال . في حين انه يقرن بين هذين الاعتبارين و « العقل » ( القضية الخامسة عشرة ) . ذلك لان الكامل ، لما كان قائما بذاته ، كان غير جدير باحداث اي شيء آخر ( القضية الحادية والعشرون ) ، واللامتناهي هو مبدأ التسلسل المستمر في ما دونه لا غير .

#### حدوث الانبثاق واستمراره

ان السر في انبثاق الاشياء من « الواحد » انما هو ، كما رأى كلا افلاطون وافلوطين ، كون « الواحد » هو « الخير الاسمي » الذي يثبت خيريته او اتيته ضرورة في جميع الاشياء على نحو متماثل . لكن التنوع انما ينشأ من اختلاف الملكات في الاشياء وتفاوت طبائعها ، مما يجعلها تتلقى الخيرية المتماثلة والمتفجرة من « المبدأ الاول » بطرق متباينة ومقادير متفاوتة، وهكذا ينشأ التفاوت في عالم الحس . ولولا ذلك لكان مبدأ الوحدة السامي عاما فيه ١١٨ .

ان دوام بقاء الاشياء ، فضلا عن احداثها ، انما هو ناشئ عن « الواحد » الذي يحفظ نظام الكون ويدبّر بقاءه ، وذلك بالفعل نفسه الذي به اخرجها الى الوجود . « فالواحد » يصون الكون ويدبره على نحو فائق خال من النقص ، اذ هو ذاته بريء من التركيب ( القضية التاسعة عشرة ) .

#### سائر صفات الواحد

اما صفات الواحد الاخرى ، التي يتوقف عندها المؤلف ، فيقتضي ذكرها بايجاز في ما يلي : انه قائم بذاته ( القضية العشرون ) لا اسم له ( القضية الواحدة والعشرون ) ، كليّ العلم وكليّ التدبير ( القضية الثانية والعشرون ) ، موجود في كل مكان وداخل في جميع الاشياء ( القضية الثالثة والعشرون ) ، بريء تماما من التركيب ( القضية الرابعة والعشرون ) ، غير قابل للفساد ( القضية الخامسة والعشرون والسادسة والعشرون ) . بسيط



### الفصل الثالث : عناصر من الأفلاطونية الجديدة

لأنجري عليه التجزئة ( القضية السابعة والعشرون ) . وهو المبدأ الأقصى لكن وحدة ولكل كيان في العالم ( القضية الواحدة والثلاثون ) .

#### الأفلاطونية الجديدة الإسلامية

هذان المؤلفان في الأفلاطونية الجديدة يحتويان فعلا على جميع العناصر الجذرية التي دخلت في الأفلاطونية الجديدة الإسلامية : فمن تسامي « المبدأ الأول » أو الله ، وتحدّر الأشياء منه ، وانبثاقها عنه ، إلى دور « العقل » كأداة لله في خلقه ، وكحيز لصور الأشياء ، ومصدر إشراق على العقل الإنساني ، ثم وضع « النفس » على تخوم عالم العقولات ، وكونها الحلقة الواصلة ، أو الأفق الرابط ما بين العالم العقلي والعالم الحسي ، وأخيرا الاحتقار للمادة من حيث هي أحط المخلوقات المنبثقة من « الواحد » والحلقة الأخيرة في السلسل الكوني .

وهناك مستندات أخرى أقل أهمية ، تشرح أو تفصل مبادئ الأفلاطونية الجديدة نفسها في ما يتصل بنظرية الانبثاق وتسامي « المبدأ الأول » . وهي تعكس الروح الانتقائي الذي شاع في العهد اليوناني المتأخر ، كما يمثلته فرفوربوس (ت ٣٠٣) وبامبليخوس (ت. ح. ٢٣٠) ، ودماستقيوس (ت ٥٥٣) ، وسريانوس (ت. ح. ٤٥٠) وسمبليقيوس (ت ٥٣٣) . وهذا ما تتصف به مثلا رسالة « في العلم الإلهي » المنسوبة إلى الفارابي ، ورسالة أخرى منسوبة إلى عبد اللطيف البغدادي ، فضلا عن سلسلة مستفيضة من المقتطفات المنسوبة إلى « الشيخ اليوناني » ( افلوطين ) ١١٩ .



## الفصل الرابع

### المؤثرات الفارسية والهندية

#### النقولات الهندية

ان العرب مدينون لليونان ديننا ثقافيا كبيرا ، ومع ذلك فان المؤثرات الفارسية والهندية كان لها شان ايضا ، لا سيما في العلوم الرياضية والطبية ، وفي النظم السياسية . وكان اتصالهم بهاتين الثقافتين ، في وقت مبكر هو القرن الثامن .

وقد سبق لنا القول انه كان من الكتب الاولى التي ترجمت الى العربية ، كتاب سدهنتا ( السندهند ) لمؤلفه برهما غوبتا ، *Brahmagupta* ، فقد لعبت ترجمته العربية ، التي وضعها الفزاري ، دورا هاما في نشوء علم الفلك الاسلامي ١٢٠ . وهناك عدد من المؤلفات الطبية الهندية ، ترجمت في عهدي المنصور والرشد الى العربية ، باشارة من الوزير الفارسي الكبير يحيى البرمكي . والمصادر العربية تشهد لهذا الوزير بأنه ادى خدمة حاسمة لقضية التقدم العلمي والثقافي في اوساط العرب ١٢١ .

على انه لا يبدو ان اهتمام المسلمين بالجانب الفلسفي من تراث الهند كان من الاتساع بمقدار اهتمامهم بفلك الهنود وطبهم . لكن مدى معرفتهم بهذا التراث قد يقاس بما ورد في رسالة لا يعرف واضعها في « ملل الهند واديانها » ، كانت متداولة بين العرب في اواخر القرن الثامن . وابن النديم ، الذي اورد هذا الخبر في فهرسته ، يذكر انه رأى نسخة من هذه الرسالة بخط الكندي ١٢٢ ، فيلسوف العرب الكبير ، الذي سبق لنا ان اشرنا مرارا الى اهتمامه بالمؤلفات الفلسفية والكلامية . وهناك مؤلفات اخرى ذات طابع اخلاقي او ديني ذكرها المؤلف نفسه ، او اقتبس منها ، في كلامه عن معتقدات الهنود الدينية ، واثبتها في لائحة الكتب الهندية والفارسية واليونانية ، التي عرّفها العرب ، في موضوع فلسفة الاخلاق ١٢٣ .

#### مسألة الاثر الهندي

فاذا تطرقتنا الان الى ما هو الصق بالفلسفة من عناصر الفكر الهندي ،

مما يحتمل ان يكون له اثر في الفكر العربي ، فاننا ندهش ، فورا لقلة هذه العناصر وتفاهتها ، متى قوبلت بالتيار الفكري الزاخر الذي تحدر من المصدر اليوناني . فالكتاب المسلم البارز في شؤون الهند ، وهو البيروني ( ت ١٠٤٨ ) ، خصص في كتابه « تحقيق ما للهند من مقولة » ١٢٤ الذي ألفه سنة ١٠٣٠ ، عدة فصول لمسائل فلسفية ودينية . لكن حديث البيروني جاء متأخرا ، فتعلم لذلك ايصال اي اثر حاسم الى فلسفة العرب في مراحل تكوينها . على ان هذا الفلكي المسلم الكبير يشيد بعالم مغمور جدير بالاهتمام ، هو الايرانشهرى ( النصف الثاني من القرن التاسع ) ، فينعتبه بأنه الكتاب الوحيد الذي التزم الموضوعية في حديثه عن عقائد الهندو الدينية ١٢٥ . لكن الكتب التي اسندها الى الايرانشهرى المصدر الثاني الوحيد الذي تحدث عنه ، وهو المؤلف الفارسي الاسماعيلي ناصر خسرو ( ت ١٠٦١ ) ، لم تبلغنا لسوء الحظ ١٢٦ . بيد ان اقتران اسمه باسم الرازي ، وهو من اعظم الشخصيات في تاريخ الفلسفة والعلوم الاسلامية ، يزكي اهميته في تاريخ البدع الدينية الفلسفية في الاسلام ، ويضفي على اسمه رونقا خاصا بين ارباب النفوس القلقة الباحثة عن الحق ، في غضون القرن التاسع . فاذا صح ما قاله ناصر خسرو ، من ان الرازي اخذ عن الايرانشهرى بعض ارائه في المادة والمكان والزمان ، جاز ان ننشد في تعاليم الايرانشهرى الفلسفية مؤثرات هندية محتملة في فلسفة المسلمين . لكن هنالك إشكالا يزيد الامر تعقيدا ، هو ان الرازي ادى عن جرائه الفكرية الثمن المعروف ، وهو مصر الجانب الاكبر من انتاجه الى النسيان . ومع ذلك فقد بقي لنا من اثاره الفلسفية ما يكفي لاعادة بناء رايه في العالم والانسان ، بصورة مقبولة . وبرز ظاهرة لرايه في الانسان والعالم هي اعتقاده بوجود خمسة مبادئ اذلية تستوهب جميع ظواهر العالم ، وقوله بتكون الاجسام من ذرات . ثم ما قد يكون من الناحية الاسلامية اجرا لرائه ، وهو اعتقاده بتناسخ الارواح . ومع ان تأثير افلاطون وفيثاغورس ههنا لا شك فيه ، فان بعض اظلال نظريته في النفس وتناسخها ، وفي الزمان وتركيب المادة ، يتعلم تفسيرها بما يفسي بمجرد الاستناد الى الفلسفة اليونانية . وعندها يتحول النظر الى احتمال ردها الى الاثر الهندي ١٢٧ .

### مواطن الاثر الهندي

كان المذهب الدرّي ، في غير تعليم الرازي ، واسع الانتشار بين المتكلمين

## الفصل الرابع : المؤثرات الفارسية والهندية

المسلمين . فقد وضع هؤلاء المتكلمون في ردهم على النزعة الارسطوطالية ، نظرية ذرية قائمة بذاتها ، مؤداه ان العالم يقوم على ثنائية اساسية هي ثنائية الجوهر والعرض ، لم تلبث ان قرنت بمذهب اهل السنة . فقد قبل متكلمو المسلمين المذهب الذري في المادة والمكان والزمان بما يشبه الاجماع ، واقاموا على اساسه نظاما كلاميا محكما ، يقوم على راسه سيد مطلق السلطة هو الله تعالى ١٢٨ . وسنعود الى بحث هذه النظرية مفصلا ، لكن من الجدير بالملاحظة الآن ان بعض مفارقاتها للاصول اليونانية في نظرتها الى طبيعة الزمان والمكان والاعراض ، وقابلية الجواهر والاعراض للفناء ، تعكس على ما يبدو ، مؤثرات هندية . فالفرقتان البوذيتان : فايهاشيك (Vaibhashika) وساونترتيكا (Sautrantika) ، والطائفتان البرهمنيتان : نيايا (Nyaya) وفايشاشيك (Vaishashika) ، وكذلك شيعة جاينا (Jaina) ، كانت جميعها قد وضعت ، في غضون القرن الخامس ، مذهبا ذريا مستقلا ، على ما يظهر ، عن المذهب اليوناني ، بسطت فيه التعاليم الذرية في المادة والزمان والمكان ، ورسخت الاعتقاد بطبيعة العالم الفانية الناجمة عن كونه مركبا ١٢٩ . اما الاعراض ، فقد غدت في اعتبار المتكلمين المسلمين طبقة مميزة من الموجودات ، عرّفت اجمالا بأنها كل ما يطرأ على الجوهر . وهي ، كالاعراض في نظام الاشاعرة ، ليست ذات قدرة ذاتية على البقاء ١٣٠ .

وهناك مشابهات اخرى عديدة جذيرة بالذكر ما بين النظرية الذرية الاسلامية والنظرية الهندية ، وما تنطويان عليه من مضامين وربما كان من اهم السمات المشتركة بين النظريتين ، التدليل على اتصاف الكون بالزوال ، وصفة الامكان المتنازيفية الاصلية فيه ، وكلا الاعتبارين من الفكر الاسلامي والهندي في الصميم .

### معالم اخرى من الاثر الهندي

وهناك شواهد اخرى تثبت اطلاع العرب على الفكر الهندي . فالؤلفون المسلمون ينسبون الى فرقة هندية تعرف عندهم بـ « البراهمة » الرأي القائل بأن النبوة ، او ارسال الرسل من لدن الله ، ليست ضرورية اطلاقا . لذلك فان الرسائل الكلامية بوجه العموم تخصص مجالا رحبا للتدليل على وجوب النبوة ، معارضة لهؤلاء البراهمة والمفكرين العقليين الذين يذهبون الى ان العقل لا يفتقر الى عون سماوي، فهم بفضل يستطيعون الاستغناء جملة عن الوحي .

وفي المصادر العربية ذكر لفرقة هندية غامضة تعرف بـ « السمنية » كان لها ، على ما يبدو ، اتباع من بين المسلمين . والمعروف عن هذه الفرقة قليل جدا ، لكن المهم بشأنها ان متكلمي العرب ، الذين لم يكونوا على علم كاف بأراء المشككين من فلاسفة اليونان ، كانوا في نطاق نظرية المعرفة ، يعتبرون اتباع السمنية حملة لواء النزعة الالادرية او التشكيكية القائلة ان اية معرفة لما يقع فوق متناول الحس ضرب من المحال ١٢١ .

### الآثر الفارسي والاخلاق

كذلك كان التأثير الفارسي في الفكر الفلسفي الاسلامي محدودا ، قد اقتصر على بعض الاقوال المأثورة في الحكم والاخلاق خاصة . ونحن مدينون لاحد نقلة العهد الباكر ، هو المترجم الفارسي ابن المقفع ، باخراج ترجمة ممتازة الى العربية عن البهلوية لكتاب حكايات فريد ، هو « كليله ودمنة » ، وضع اصلا باللغة السنسكريتية منسوب الى بيدبا الحكيم الهندي . ولقد شغلت هذه الترجمة ، ولا تزال ، مقاما رفيعا في تاريخ النثر العربي ، وفي الارشاد الاخلاقي . وهناك تراث زاخر من الادب الحكمي ينسب اكثره الى جماعة من الحكماء بينهم أنوشروان وبزرجمهر وكسرى ، تسربت في وقت ما وعلى نحو ما ، الى العربية من اصول فارسية . ومن المحتمل ان يكون بعض المؤلفين الفرس ، الذين كتبوا في القرن العاشر ، قد شعروا بالحاجة الى تصنيف مجموعات من الحكم الاخلاقية والدينية ، لكي يعزوا - في غمرة المشادة القومية بينهم وبين العرب - ادعاهم بان الفرس القدماء كانوا اندادا لليونان او العرب في مضمار الاقوال الحكمية . ولدينا مجموع هام من هذا النوع منسوب الى الفيلسوف الفارسي مسكويه (ت ١٠٣٠) عنوانه المترجم عن البهلوية « الحكمة الخالدة » ، ويشتمل في ما يشتمل على نصائح وارشادات ، وجهها الملك اوشهنج الى ابنه في العصور القديمة « او بيميد الطوفان » . فالحكم الاخلاقية التي خلفها هؤلاء الحكماء الفرس والعرب واليونان البارزون ، امثال أنوشروان ، ولقمان ، وهرمس ، وديوجينيس ، وكثيرين غيرهم ، قد ضمتها مسكويه في مجموعة ١٢٢ .

وهناك رسائل اخلاقية أخرى وضعها مؤلفون يتحدثون من اصل فارسي ، لم تكن اقلها اهمية رسالة لابن المقفع في الادب ، تعرض لقضايا مختلفة ، مثل كيفية تصرف المرء مع عثرائه ، او مع رؤسائه ، وطبيعة الفضيلة وما شابه . . . وهي مفرغة في اسلوب خطابي منمق ، عمل ابن المقفع الفارسي به على منافسة المنشئين العرب ١٢٣ .

### الردود على الهرطقة المانوية

وفي نطاق الفكر النظري اقتصر الاثر انفارسي او كساد على المسائل الدينية والفلسفية التابعة من المانوية ١٢٤ ، والتي اصابته ، على ما يبدو ، رواجاً كبيراً بين المؤلفين العرب . فمن اشرس الردود على الهرطقة الذين دعاهم الفرس «زنادقة» ، تلك التي وجهت ضد المانوية ١٢٥ . وهذه الردود بحد ذاتها تدل على مدى انتشار المانوية في الفكر الاسلامي ، اذ قد يتردد صداها في الانتاج الادبي الخالص ، فضلاً عن المؤلفات الفلسفية والمناقشات الكلامية . ومن العبث ان تقدم على عرض تاريخي مجمل لتيار من الافكار تكاد نلتقيه عند كل منعطف من منعطفات الحياة الفكرية في الاسلام . ذلك لان الفلاسفة المحترفين انفسهم لم يتحرروا من مؤثراتها ، فكانت من ثم اكثر مناقشتهم لمسألة الوجدانية الالهية تفترض معارضة الهرطقة المانوية .

### اسهام الفرس في النهضة الفكرية

ومع ان العناصر الفلسفية الفارسية كانت ، نسبياً ، قليلة الاهمية في الفكر الاسلامي ، فلا بد من التذكير بأن ما اداه الفرس الى الفكر الفلسفي في الاسلام ، انما جاء على يد جيل جديد من مفكرهم وفلاسفتهم . فهؤلاء ، بعد ان تشربوا افكاراً يونانية واثموا بجانب ضئيل من الثقافة الفارسية القديمة ، كتب لهم ان يتركوا على تاريخ الفكر الاسلامي طابعاً لا يمحي . ولقد برز امرهم الى حد ان اشهر الذين تألق نجمهم من علماء المسلمين بعد سنة ٧٥٠ كانوا في الغالب من اصل فارسي . فكان منهم اشهر لفوي وهو سيبويه (ت. ح. ٧٩٣) ، واعظم فيلسوف وهو ابن سينا (ت ١٠٣٧) ، وابرز طبيب وهو الرازي ، واكبر متكلم وهو الغزالي (ت ١١١١) . ولقد كان بينهم وبين العرب منافسة ازدادت فاعلية وحدة بعد تولي العباسيين للخلافة سنة ٧٥٠ . على ان الفضل الذي دانوا به للعرب انما كان في نطاق لغتهم الثقافية وديانتهم الاسلامية . لكن المناخ الثقافي في ذلك العهد تميز بضعف الروابط المرقية بالقياس الى الولاء الديني الذي جمع بين الفرس والعرب ، وحمل معظمهم على ان يسخروا له جميع قواهم ومآتهم الفكرية .

## حواشي الباب الاول

- ١ انظر : Duval, *Histoire d'Edesse*, p. 162, and Wright, *History of Syriac Literature*, pp. 61 f
- ٢ انظر : Georr, *les catégories d'Aristote dans leurs versions Syro-arabes*, p. 14; Baumstark, *Geschichte der Syrischen Literatur*, p. 101; Wright, *History of Syriac Literature*, pp. 64 f.
- ٣ انظر ابن ابي اصيبعة ، عيون الأنباء ، ج ٢ ، ص ١٢٤ وقابل ادناه ص ١٥٦ .  
Georr, *Les catégories d'Aristote dans leurs versions syro-Arabes*, p. 14;
- ٤ للاطلاع على انتاج الراهب يعقوب انظر :  
Duval, *Histoire d'Edesse*, pp. 244-51
- ٥ Georr, *Les catégories* pp. 25 f. Duval, *La littérature syriaque*, p. 257; Wright, *History of Syriac Literature*, p. 138
- ٦ Georr, *Les catégories*, p. 27; Baumstark, *Geschichte*, pp. 248-56.  
وقد اترك ريت Wright نسبة الكتاب الاخير الى يعقوب الرهاوي ، انظر :  
*History of Syriac Literature* p. 91, notes
- ٧ انظر : Wright, *History of Syriac Literature*, pp. 155 ff  
Duval, *La littérature syriaque*, pp. 258 ff.
- ٨ انظر : Rénan, *De philosophia peripatetica apud syros*, p. 33.
- ٩ ابن العربي ، مختصر تاريخ الامم ، ص ١٣٠ وما بعد ، و  
Hitti, *History of the Arabs*, p. 309, 365, 373 f.
- ١٠ ابن النديم ، الفهرست ، ص ٣٥٢ وما بعد .
- ١١ ابن النديم ، الفهرست ، ص ٥١١ ، وصاعد ، طبقات الامم ، ص ٤٨ ، ٦٠ .
- ١٢ حول هذا الموضوع بحث نقدي لروسكا ، انظر :  
Ruska, *Arabischen Alchemisten*, p. 8 f.
- ١٣ ابن جليل ، طبقات الاطباء ، ص ٦١ ، ابن العربي ، مختصر ، ص ١١٢ ، الفهرست  
ص ٤٢٧ ، القنطي ، تاريخ الحكماء ص ٣٢٤ وما بعد .
- ١٤ Hitti, *History of the Arabs*, p. 309, 365, 373 f.
- ١٤ الفهرست ، ص ١٧٨ ، ومن الذين نقلوا عن الفارسية : التوبختي والحسن بن سهل  
المتجم واسحق بن يزيد وزادويه ، وبهرام (المصدر نفسه ، ص ٣٥٥ - ٣٥٦) .
- ١٥ القنطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٢٢٠ ، وصاعد ، طبقات الامم ، ص ٤٩ . انظر مخطوط  
رقم ٢٢٨ في جامعة القديس يوسف - بيروت ، قابل :  
Kraus, *Rivista degli Studi Orientali*, 1934, No. 14, pp. 1-20.



١٦ ابن العربي ، مختصر ، ص ١٣٥ وما بعد .

١٧ المصدر نفسه ، ص ١٢٤ - ١٢٥ .

١٨ الفهرست ، ص ٣٥٤ ، و  
Dunlop, «The Translations of al-Bitriq and Yahya (Yuhanna) b. al-Bitriq» in  
*Journal of Royal Asiatic Society*, 1959, pp. 140 f.

١٩ السمودي ، مروج الذهب ، ج ٨ ، ص ٢٩١ - ٢٩٢ .

٢٠ مختصر ، ص ١٣١ . قابل : ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء ، ج ١ ، ص ١٧٥ ، وابن  
جلجل ، طبقات الأطباء ، ص ٦٥ ، والقنطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٣٨٠ .

٢١ انظر ادناه .

٢٢ Hitti, *History of the Arabs*, p. 364. والفهرست ، ص ٤٢٥ - ٤٢٦ ، وابن  
جلجل ، طبقات الأطباء ، ص ٦٥ - ٦٦ .

٢٣ صاعد ، طبقات الأمم ، ص ٤٩ - ٥٠ ، القنطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٢٧٠ ،  
السمودي ، مروج الذهب ، ج ٨ ، ص ٢٩٠ - ٢٩١ ، الفهرست ، ص ٣٩٥ .

٢٤ الفهرست ، ص ٣٩٥ .

٢٥ الفهرست ، ص ٣٩٦ ، القنطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٣٣٧ .

٢٦ الفهرست ، ص ٣٩٦ - ٣٩٧ .

٢٧ ابن العربي ، مختصر ، ص ١٢٨ ، ابن جلجل ، طبقات الأطباء ، ص ٦٧ .

٢٨ الفهرست ، ص ٣٥٨ ، انظر ايضاً : السمودي ، التنبيه والاشراف ، ص ١٦٣ ،  
القنطي ، تاريخ الحكماء ، ص ١٣١ ، ١٨ .

Steinschneider, *Die Arabischen Übersetzungen*, pp. 58 f. ٢٩

٣٠ الفهرست ، ص ٣٦٦ .

Dunlop, «Translations», p. 145. ٣١ قابل :

٣٢ المرجع نفسه ، ص ١٤٧ ، وابن جلجل ، طبقات الأطباء ، ص ٦٧ - ٦٨ .

٣٣ انظر اعلاه ، ص ٣٢ .

٣٤ الفهرست ، ص ٣٩٢ - ٣٩٣ ، ٣٥٣ ، القنطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٣١٥ -  
٣١٦ ، ٤٤١ وما بعد .

٣٥ السمودي ، مروج الذهب ، ج ٧ ، ص ٢٨ - ٤٣ .

٣٦ الفهرست ، ص ١٧٤ .

٣٧ انظر على سبيل المثال : السمودي ، مروج الذهب ، ج ٧ ، ص ٧ - ١٠ ، ٣٩٠ وما بعد .

٣٨ مروج الذهب ، ج ٧ ، ص ٢٨ وما بعد ، السيوطي ، تاريخ الخلفاء ، ص ٣١٠ .

٢٩ المصدر نفسه ، ص ٤٠ وما بعد .

٤٠ راجع : Hitti, *History of the Arabs*, p. 429. Patton, *Ahmad b. Hanbal and the Mihna*, p. 50 f. انظر ايضا ادناه ص ٩٦ وما بعد .

٤١ الفهرست ، ص ٢٥٢ ، ابن ابي اسبيبة ، عيون الانباء ، ج ١ ص ١٨٦ - ١٨٧ .

٤٢ الفهرست ، ص ٢٥٣ - انظر ايضا القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٩٧ - ٩٨ ، وعيون الانباء ، ج ١ ص ١٨٧ ، حيث تجد الخبر نفسه .

٤٣ انظر مخطوط اياصوفيا ، رقم ٣٦٢١ . حقق هذه الرسالة وترجمها برغستريس

انظر

Bergstraesser, «Über die Syrischen und Arabischen Galen-Übersetzungen» in *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, XVII, 2. See also: XIX, 2.

٤٤ في مخطوط اياصوفيا ، وعند برغستريس رسالة جالينوس « في طبقات التلمذ » ص ٢٢ .

٤٥ مخطوط اياصوفيا .

«Über die Syrischen», p. 5.

٤٦ قابل برغستريس :

٤٧ المرجع نفسه ، وابن ابي اسبيبة ، عيون الانباء ج ١ ص ١٠١ .

٤٨ الظاهر ان رواية هذا المخطوط مشوشة . قابل :

Bergstraesser, «Über die Syrischen», p. 5 f.

Walzer and Kraus, *Galen's Compendium Timaei Platonis*, pp. 18 ff.

٤٩ الفهرست ، ص ٣٥٧ وما بعد و ٤١٩ ، والقفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ١٢١ .

٥٠ الفهرست ، ص ٣٩٥ وما بعد .

٥١ الفهرست ، ص ٣٦٦ ، والقفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٣٥ .

٥٢ الفهرست ، ص ٣٥٨ ، ٣٦١ ، ٣٦٦ .

٥٣ الفهرست ، ص ٤١٧ .

٥٤ المؤلفات الفلسفية التي يعود فضل ترجمتها اليه هي كتاب الاخلاق لجالينوس ، ومقدمة علم النطق ، له ايضا ( انظر الفهرست ، ص ٤١٩ ) .

K. Merkle, Leipzig, 1921.

٥٥ ترجمه الى الالمانية لـ: مركل

٥٦ الفهرست ، ص ٤٢٣ ، وابن ابي اسبيبة ، عيون الانباء ج ٢ ، ص ٢٠٠ .

٥٧ عيون الانباء ، ج ١ ص ٢٤٤ ، والفهرست ، ص ٤٢٤ .

٥٨ شيخو ، مقالات فلسفية ، رقم ١١ .

٥٩ الفهرست ، ص ٤٢٥ ، ابن ابي اسبيجة ، ميون الانباء ، ج ١ ص ٢٤٥ ، القفطي ، تاريخ الحكماء ص ٢٦٢ .

٦٠ القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٢٨ - ٢٩ ، ٤٠ .

٦١ الفهرست ص ٣٦٨ .

٦٢ المراجع ان النص العربي لكتاب القياس من وضع ليودورس ابو قرة (ت ٨٢٠) تلميذ يوحنا الدمشقي واسقف حران (القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٣٦ ، الفهرست ، ص ٣٦٢) Walzer and Kraus, *Galen*, p. 99. وايضا :

٦٣ قابل : القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٢٧٨ ، ٣٢٢ ، والفهرست ، ص ٢٨٢ .

٦٤ ابن رشد ، تفسير ما بعد الطبيعة ، الجزء الخامس ، القسم الاول ص ١٢٢ .

٦٥ القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٣٦٢ ، الفهرست ، ص ٢٤٨ وفي اماكن عديدة ، ومخطوطة المتحف البريطاني ، القسم الشرقي ، رقم ٨٠٦٩ ، Périar, *Yahia b. 'Adi*, pp. 71 f.

٦٦ القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٣٦٢ .

٦٧ القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ١١٦ - ١٢٠ ، ونجد فيه جدولا بالترتيب بن قرة .

٦٨ نشره الامواني في القاهرة ١٩٥٢ .

٦٩ القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٣٦ وما بعد ، ٦٤ ، ٢٥٧ ، ابن ابي اسبيجة ، ميون الانباء ، ج ١ ، ص ٢٢٤ . انظر ايضا : بدوي، منطق ارسطو ، ج ٢ ، ص ٦٧-٦٧٢ ، ومخطوط مكتبة الاسكوريال رقم ٧٩٨ (ورقة ٦٩ - ٧١ ، ١٠٠ - ١٠٢) .

٧٠ الفهرست ، ص ٢٨٢ وما بعد ، القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٢٤٦ .

٧١ الفهرست ، ص ٢٨٤ ، القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٢٤٦ ، ابن ابي اسبيجة ، ميون الانباء ، ج ١ ص ٢٣٥ وما بعد .

٧٢ ابن ابي اسبيجة ، ميون الانباء ، ج ١ ، ص ٣٢٢ ، القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ١٦٤ ، الفهرست ، ص ٢٨٤ .

٧٣ الكندي ، اول فيلسوف عربي مبدع ، توفي حوالي سنة ٨٦٦ ، وهذا يستتبع ان يكون اساطير هذا قد عاش حوالي هذه الفترة .

٧٤ هذا الكتاب هو حتما الكتاب الثاني عشر من « ما بعد الطبيعة » ، اذا اعتبرنا ان الكتابين الاولين هما كتاب الالف الكبرى A وكتاب الالف الصغرى B الذي الحق به .

٧٥ الفهرست ، ص ٣٦٦ - قابل القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٤١ - ٤٢ .

٧٦ يبدو ان العرب لم يعرفوا الكتاب العادي عشر (B) وهذا يستتبع من كلام ابن التديم الذي يدعي كتاب الالف العادي عشر ، كما مر ، وهو ما يبدو من تفسير ابن رشد ايضا .  
٧٧ انظر اعلاه ص ٤١ .

٧٨ قابل  
Badawi (ed.) *Plotinus apud Arabes*, p. 1-64. Kraus, «Plotin chez les Arabes», *Bull. de l'Institut d'Égypte*, 23 (1941), p. 267. Cf. English version, *Plotini Opera II*, ed. Henry and Schweyzer (Henry) نشر اليه فيما بعد باسم

Duhem, *Le système du monde*, IV, 325.

٧٩ قابل

٨٠ الفهرست ، ص ٣٦٧ .

٨١ قابل :

Anawati, « Prolégomènes à une nouvelle édition du De Causis Arabe », *Mélanges Louis Massignon*, pp. 75 ff.; also Duhem, *Le système du monde*, IV, 332.

٨٢ الفهرست ، ص ٢٧١ ، القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٢٥٨ .

٨٣ الفهرست ، ص ٢٦٦ ، القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٢٢ .

٨٤ انظر « آتولوجيا » في : بدوي ، افلوطين عند العرب ، ص ٦ ، والترجمة الانكليزية  
Henry, *Plotini Opera*, II. مقابلة للنص اليوناني .

(Henry, p. 219).

٨٥ بدوي ، ص ١٩

(Henry, p. 219 f).

٨٦ المرجع نفسه ، ص ١٨ وما بعد

(Henry, p. 221).

٨٧ المرجع نفسه ، ص ٢٠

(Henry, p. 225 f.).

٨٨ المرجع نفسه ، ص ٢٢ وما بعد

(Henry, p. 231).

٨٩ بدوي ، ص ٢٦

(Henry, p. 231).

٩٠ بدوي ، ص ٢٧ وما بعد

(Henry, pp. 63 f).

٩١ بدوي ، ص ٢٨ الخ

٩٢ الاشارة هنا الى رأي اميدقليس وفيثاغورس واتباعهما . قابل ارسطو ، كتاب النفس ، ١ ، ١٠٨

(Henry, pp. 207, 199 f.).

٩٣ بدوي ص ٥٣

*De Anima* II, 412 b5.

٩٤ اي ارسطو واتباعه ، راجع :

(Henry, pp. 209 f).

٩٥ بدوي ، ص ٥٥

(Henry, p. 385).

٩٦ بدوي ، ص ٦٣

(Henry, pp. 383 f.).

٩٧ المرجع نفسه ، ص ٦٣ وما بعد

٩٨ المرجع نفسه ، ص ١١٢ .

(Henry, pp. 273 f.).

١١٤ المرجع نفسه ، ص

١٠٠ المرجع نفسه .

١٠١ المرجع نفسه .

(Henry, pp. 291 f.)

١٠٢ المرجع نفسه ، ص ١٢٨

ان المؤلف الذي يصف «الاول المطلق» احيانا بأنه قمة الكمال ، يعارض نفسه بادعائه  
ههنا انه فوق الكمال . وهو عادة يشير الى «الاول» بأنه اسم من «الكائن التام الاول» ،  
يعني « العقل » .

(Henry, p. 293).

١٠٣ بدوي ص ١٣٦ الخ

(Henry, pp. 293 f.).

١٠٤ المرجع نفسه ، ص ١٣٦ وما بعد ،

(Henry, p. 295).

١٠٥ المرجع السابق ، ص ١٣٧ وما بعد ،

(Henry, pp. 441 f.).

١٠٦ المرجع نفسه ، ص ١٣٩

(Henry, pp. 273, 447, 449). ١٤٤ ، ١٤٣ ، ١٤١ ، ١١٢ ، ١٠٧ المرجع السابق ص

(Henry, p. 459).

١٠٨ المرجع نفسه ، ص ١٥١ .

(Henry, p. 449, 389).

١٠٩ المرجع نفسه ، ص ١٤٢ ، ١٥٧

١١٠ الفهرست ، ص ٣٦٧ ، ابن ابي اصيبعة ، ميون الانباء ج ١ ، ص ٦٩ . انظر ايضا  
Anawati, «Prolégomènes», p. 77-78.

١١١ قابل : البيهقي ، « منتخب صوان الحكمة » مخطوط بودليان Bodleian مارش رقم  
٥٣٩ ، ومخطوط كوبرولو Koprulu رقم ٩٠٢ .

١١٢ الفهرست ، ص ٣٢٢ ، القنطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٢٧٥ ، ابن ابي اصيبعة ،  
ميون الانباء ج ١ ، ص ٣١٩ .

١١٣ البيروني (ت ١٠٤٨) اقتبس مقطعين من هذا الكتاب في كتابه « تحقيق ما للهند من  
مقولة » ، انظر ص ١٧ و ٣٢ .

١١٤ للاطلاع على خلاصة القضايا الاثنتين والثلاثين التي شملها الكتاب انظر :  
Hauréau, *De la ph<sup>il</sup>. scolastique*, I, 384-90; St. Thomas Aquinas, *In Liber  
de Causeis*, in *Opuscula Omnia*, X, etc. انظر ايضا :

١١٥ انظر بدوي ، الافلاطونية المحدثة ، ص ٦ . ولقد وردت لفظة (الانية) في الترجمة  
اللاتينية كـ «Essence» بمعنى الكينونة . قابل  
Duhem, *Le système du monde*, Vol. IV, p. 334.

١١٦ بدوي ، الافلاطونية المحدثة ، ص ٧ .

١١٧ في النص : «المحلل الثاني» ، ولكن هذا قد يكون اشارة الى مربته بعد الاتية التي  
توصف احيانا بأنها هي الكائن المحلول «الاول» اي « العقل » ، و احيانا بأنها مميزة منه .

١١٨ يدوي ، القضية ١٩ و ٢١ و ٢٢ .

١١٩ يدوي ، اقلوطين عند العرب ، ص ١٦٥ - ٢٤٠ :  
Rosenthal, «As-Saykh al-Yunani and the Arabic Plotinus Source» in *Orientalia*  
Vol. 21 (1952), p. 461-529, Vol. 22 (1953), p. 370-400; Vol. 24 (1955), p. 42-  
66; and Henry, II, *Passim*.

١٢٠ انظر اعلاه ، ص ٢٠ .

١٢١ الفهرست ، ص ٢٥ ، ٩٨ .

١٢٢ الفهرست ، ص ٩٨ . توفي الكتني حوالي سنة ٨٦٦ ، على ان ابن النديم يذكر انه  
راى نسخة اخرى من هذا الكتاب سقط منها اسم المؤلف تاريخها ٨٦٢ ، يستدل منها ان عالما  
هنديا كتبها ليعنى البرمكي .

١٢٣ الفهرست ، ص ٥٢ ، ٥٠١ وما بعد .

١٢٤ نشره ساخاو ، لندن .

١٢٥ الفهرست ، ص ٤ .

١٢٦ زاد المسافرين ، ص ٩٨ ، ٢٤٢ . انظر ايضا :  
Pines, *Beiträge zur Islamischen Atomlehre*, p. 34 f.

١٢٧ في نظرية الرازي الدوية وفكره في المبادئ الخمسة الازلية شبه صارخ بتعاليم  
نيابا - فايثيشكا ايضا : انظر :  
Radhakrishnan, *History of Philosophy, Eastern and Western*, p. 227-88,  
and *infra*.

١٢٨ انظر :  
Fakhry, *Islamic Occasionalism*, p. 37 f., 71 f.

١٢٩ انظر حول مذهب الهندو اللوي :  
Hastings, *Encyc. of Religion and Ethics* II. 200; Pines, *Beiträge*, p. 102 f.;

وكذلك  
Radhakrishnan, *History of Philosophy, Eastern and Western*, I 143 f, 224-29;  
Fakhry, *op. cit.* p. 26 f, 34 f.

١٣٠ انظر مثلا : البغدادي ، اصول الدين ، ص ٥٦ ، الباقلاني ، التمهيد ، ص ١٨  
وما بعد ، وايضا ادناه .

١٣١ البروني ، تحقيق ما للهند من مقولة ، ص ١٠ الخ . والفهرست ، ص ٩٨ .  
Pines, *Beiträge*, p. 107, 110.

١٣٢ انظر : « الحكمة الخالدة » ، نشر يدوي وانظر ايضا :  
Henning, «Eine Arabische Version Mittel-Perasischen Weisheitschriften», in  
*Z.D.M.G.*, Vol. 106, I (1956), pp. 73-77, and *Islamic Culture*, Vol. 35, 4 (1961),  
p. 238-43.

١٣٣ مخطوط اسطنبول ، نور عثمانية ٢٢٩٢ .

١٣٤ راجع ما جاء عن ماني وآرائه في الفهرست ، ص ٤٧٠ - ٤٨٧ .

١٣٥ في الفهرست ، ص ٨٦ وما بعد ، جدول طويل باسماء الزنادقة ورد فيه ذكر لابن  
اللقع والشاعر بشار ، واعضاء من اسرة البرامكة ، بل للخليفة الاموي مروان الجمدي (٧٤١ -  
٧٥٠) .

## الباب الثاني

المساواة السيكية والدينية الأولى





## الفصل الأول

### الانقسامات الدينية (النسليّة)

#### المشادات الاولى

بلغ تأثير الفلسفة اليونانية في الفكر الاسلامي اقصى فاعليته ، على اثر ترجمة المؤلفات الفلسفية اليونانية وانتشارها ، في القرن التاسع . وكان المسلمون قبل ذلك اكثر انهماكا بالقضايا السياسية والعسكرية الملحة التي جابهتهم . وفي ما عدا الاهتمام بالشعر ، الذي كثيرا ما خدم الاغراض السياسية ، فان نشاطهم الثقافي كان محدودا . لكن الصلة الوثيقة في الاسلام ، ما بين السياسة والدين ، ثم بين احكام الشريعة واصول العقيدة ، كان لا بد من ان تولد ، منذ البدء ، مناظرات دينية - سياسية معقدة مهدت لها النزاعات السياسية الاولى ، التي ادت الى زعزعة الوحدة الدينية في العصر الاسلامي الباكر .

كان للعقائد الدينية الاسلامية تأثير بعيد المدى في نشأة الحركة الفلسفية وتطورها . لذلك ، يجدر بنا ان نلقي ، ولو نظرة خاطفة ، على المحاولات الاولى التي استهدفت تعريف بعض المفاهيم الاساسية . فلقد تمت صياغة هذه المفاهيم الدينية، في الغالب، في سياق دعم المواقف السياسية للتعارضة، لتتخذ مع نشوء الحركة الكلامية التي تلت مدلولها حاسما .

#### موقف الخوارج من الخلافة

انبثق اول شقاق سياسي خطير من النزاع على زعامة الامة في الاسلامية ، بين مرشحين قوين متنافسين على الخلافة ، هما علي بن ابي طالب الخليفة الرابع وصهر النبي ، ومعاوية والي الشام ومؤسس السلالة الاموية . ففيما كان علي - بحسب الرواية الشائعة - يهجم بقطف ثمار النصر في معركة صفين سنة ٦٥٧ ، لجا معاوية الى حيلة ، حملت عليا على ايقاف القتال ، والقبول بالتحكيم ؛ فانهى الامر - من ثم - باخفاق علي . ومن جراء ذلك تمرد فريق من جيشه ، متذرعين بالقول ان قبوله بالتحكيم القى ظللا من الشك على

حقه الشرعي في الخلافة . اما هل كانت هناك عوامل اخرى ، فأمر لا يعنيننا الآن ، انما المهم في امر هؤلاء المتمردين ، الذين عرفوا بعد ذلك بـ «الخوارج» ، انهم اثاروا ، للمرة الاولى في تاريخ الاسلام ، مسألة الاساس الذي تقوم عليه السلطة السياسية ، والحدود التي تنتهي عندها . بل انهم بلغوا من ذلك الى حد انكروا معه ضرورة منصب الخلافة جملة ، ودموا الى قتل الحكام «الطغاة» ٢ . ولقد كان لجوؤهم هذا الى التمرد والاغتيال السياسي مرتبطا بنظرة دقيقة الى مفهوم التقوى او الايمان الصحيح ، وهي نظرة تميزهم عن الفئات الثورية الاخرى . فقد ذهب الخوارج الى ان المسلم الذي يرتكب كبيرة ، سياسية كانت او غير سياسية يصح خارجا على الدين . فاذا كان مرتكبها هو الخليفة ، جاز شرما جلعه او قتله ، على اساس انه كافر ٣ . فلزم عن ذلك ان الاسلام الصحيح ليس الاساس الطبيعي للسلطة السياسية فحسب ، بل وللعضوية الفعلية في المجتمع الاسلامي ايضا .

### موقف المرجئة

هذا الموقف المتطرف ، لم ينبج من تحدي بعض الفرق الاسلامية الاخرى ، كالشيعة الذين عاهدوا عليا على الولاء المطلق ، وكالمرجئة الذين تحدوا مفهوم الخوارج المتصلب في معنى الايمان الصحيح . ففيما كان الخوارج يعملون الى رد مدلول الايمان الى التمسك بالشريعة والعمل بمقتضاها ، حصره المرجئة في معنى «حب الله ومعرفته والتسليم له» ؛ وشددوا على ان الاعمال الصالحة ، ليست دليلا على الايمان الصحيح ؛ فالؤمنون انما يدخلون الجنة بفضل اخلاصهم لله وحبهم له ، لا بفضل علمهم به وانقيادهم اليه . فاذا عرض للذي «رسخ في قلبه حب الله والتسليم له» ان ارتكب اثما ما ، فان اثمه لا يفسد ايمانه ، ولا يحرمه من المكان الذي يستحقه في الجنة ٥ . فالحكم الاخير عليه ينبغي ، على اي حال ، ان يترك لله . والسلطة السياسية لا يجوز ان تثار حولها التثبتهات على اساس اعتبارات كلامية ، اذ من حق الله وحده ، ان يفصل في صحة ايمان الحاكم ، وايمان سائر المسلمين معا ٦ .

اما في ما يتصل بشروط الخلافة ، فان المرجئة وافقوا الخوارج في بند واحد هام في هذا الباب ، هو ان اي مسلم اتصف بالتقوى ورات الامة الاسلامية انه جدير بها ، فهو مؤهل لتوليها ، بصرف النظر عن كونه من قريش ، قبيلة النبي ، او من سواها ؛ بل حتى عن كونه عربيا (كما اشترط المحافظون) ٧ ، او غير عربي .

ومن الآراء المتحررة الاخرى التي قال بها المرجئة ، ما نسب الى جماعة من كبار علمائهم، من ان التصريح بأقبح اشكال الكفر (مثل الاقرار بالتثليث)، لا يستتبع بالضرورة ، تهمة الكفر ؛ وان ارتكاب اكبر الآثام لا يفسد ايمان المسلم ، ولا يعرضه للهلاك ، ان هو مات مقرا بوحدانية الله . وهذا الاقرار ، في رأي هؤلاء المرجئة ، هو الشرط الوحيد للنجاة .

### موقف الشيعة

وثالث فرقة كبرى من الفرق الدينية - السياسية ظهرت في غمرة الاضطرابات التي صدمت وحدة المسلمين ، بُعِيد وفاة النبي ، هي فرقة الشيعة ، وهي بدون شك أهم فرقة تفرعت من الكيان الاسلامي . وكانت قد انبثقت ، شأن الفرقتين الاخرين اللتين عرضنا لهما اعلاه ، عن الكفاح السياسي الذي استفحل في ذلك العصر، ومن محاولة للتوصل الى جواب واف عن مشكلة السلطة السياسية التي طرحها الخوارج بأسلوبهم المثير . فاذا قيل ان الخوارج قد ثاروا على الخليفة الرابع ، بدافع الحرص على الحقوق الدستورية الصريحة ، الخاصة بالخليفة المنتخب انتخابا شرعيا ؛ واذا قيل ان المرجئة قد احتجوا احتجاجا معقول اللهجة على التصلب في الرأي وتركوا الامر جملة لحكم الله؛ فان الشيعة انما اکتفوا بمعاهدة علي على التأييد القاطع المطلق ، باعتبار انه صاحب الحق الشرعي الوحيد في الخلافة ٩ . ولقد لجأ الشيعة ، في تأييدهم لملي في كثير من الاحوال الى حجج نظرية هي دون الحجج الفعلية ، وبنوا اكثرها على نظرة سابقة ومجردة للخليفة ومهامه ، فدعوه اماما ، وذهبوا الى القول ان الامام ليس الخليفة الشرعي الوحيد للنبي الذي ينحصر حق الخلافة في ذريته - وهم اهل البيت - وحسب ، بل هو ايضا المرجع الوحيد الموثوق في تاويل الشريعة الالهية .

### عصمة الامام

وخلافا للخوارج الذين لم يتهيبوا قط قيام الفوضى السياسية ، فان الشيعة دعوا الى حكم فردي ديني (ثيوقراطي) مطلق . فقد ذهبوا الى ان اختيار الخليفة او الامام لا يكون بالانتخاب الشعبي (او المبايعه) ، كما اقتضى العرف الدستوري الذي درج عليه المسلمون في اختيار الخلفاء الثلاثة السابقين، بل بالتعيين او النص الالهي ؛ فالتعيين عندما ينص على خلفه انما يمثل ارادة الله ١٠ ، ولما كانت اخص صفات الامام المميزة هي العصمة عن الخطا وعن

الزلل ، كان اتهامه بخرق الشريعة الالهية ، او عصيان اوامر الله ، مكابرة فلم يسع ان يتخذ ذريعة لخلعه ، كما فعل الخوارج . والافدام على هذا الفعل يعرض للخطر وحدة الامة السياسية ، وقدسية الشريعة الالهية ١١ . يضاف الى ذلك ، انه بحكم خطورة مهمته كظل لله على الارض ، وكمعلم معصوم ، ومرشد اكبر للجماعة الاسلامية ، فمنصبه هذا لا يمكن الاستغناء عنه ، ولا يجوز ، بالتالي ، انقطاع سلسلة الولاية التي تضمن هذا المنصب . ففي ابان غياب « الامام » ، لا بد من الاعتبار انه في « غيبة » مؤقتة ، فوجب عندها على جماعة المسلمين ، ان يتدبروا امورهم في تلك الفترة ، على افضل ما يمكن ، الى ان تتحقق « رجعته » النهائية في آخر الزمان ١٢ .

### رجعة الامام

ومع ان انصار علي الاولين ، حاولوا العثور على نصوص في القرآن او الحديث ، تصلح اساسا لدعم شرعية دعواهم الدستورية ، فمن الواضح انهم استخرجوا اكثر بيناتهم الفقهية من اعتبارات نظرية او اجتهادية . وقد استحذت عليهم فكرة الامام المعصوم الى حد انهم راحوا يطلقون عليه ، غير مترددين ، صفات الهية او شبه الهية . وقد نقل عن عبدالله بن سبأ (وهو متشيع قديم ، كان يهوديا ثم اعتنق الاسلام) قوله ان عليا حي لا يموت وانه سيعود في آخر الزمان « ليرث الارض » ١٣ . وللمذهب الشيعي انصار آخرون كانوا ، مع قبولهم مبدئيا بفكرة الامام الذي لا يموت ، يحصررون هذه الصفة بامامهم الخاص . فالاسماعيلية مثلا يعتبرون اسماعيل ، المتوفي سنة ٧٦٠ ، وهو الابن الثاني للامام جعفر الصادق ، الامام الاخير ، ويدعون انه في غيبة مؤقتة ، في حين ان « الاثنا عشرية » ، يعتبرون الامام الثاني عشر في تلك السلسلة ، وهو محمد بن الحسن المهدي (ت ٨٧٨) ، الامام الغائب الذي سيعود في آخر الزمان « ليملا الارض عدلا كما ملئت ظلما وجورا » ١٤ .

وفي ما يتصل بالمسألة الكبرى الاخرى التي اثارها الخوارج ، وتركوها ارثا للمتكلمين اللاحقين ، وهي طبيعة العقيدة او كنه الايمان ، فان موقف الشيعة منها يمثل بعض ظواهر ثورية بالنسبة لتأورخ الفكر الاسلامي . فبينما نجد ، مثلا ، الخوارج يصرحون بان « كتاب الله » هو المرجع النهائي لحل الخلافات الدينية والسياسية ، يذهب الشيعة الى ان الامام هو المرجع المذهبي والفقهي الاخير في الاسلام ؛ وانه ، دون سواء ، منبع التعليم الديني . ومن هنا دعيت فرق الشيعة المتطرفة ، لا سيما الاسماعيلية ، باسم « التعليمية » في بعض الاحيان .

## الرفض

وفضلا عن ذلك ، فان الشيعة ، لما كانوا قد الجنوا طوال التاريخ الاسلامي ، الى اتخاذ موقف الاقلية الناقمة ، التي حيل تكرارا بينها وبين امانها السياسية ، كان من الطبيعي ان يثوروا فكريا على واقع الظروف الدينية - السياسية ، وان يلتمسوا ، في ميدان التجريد ، ملجأ روحيا يلجأون اليه في وقت الشدة . وهذا الاتجاه يصلح في الغالب لان يعلل ، ليس فقط الروح الثوري الذي الهب العديد من زعماء الشيعة ، طوال التاريخ الاسلامي ، والنزعة الباطنية التي طبعت افكارهم ومواقفهم ، بل قد يعلل ايضا تجاوبهم مع ابرز الفرق الكلامية العقلية في الاسلام ، اعني المعتزلة ١٥ ، وقرارهم حتى زماننا هذا بجواز الاجتهاد الصادر عن قضاة اكفاء في مسائل الفقه ، واستعدادهم ابدا للاخذ عن الفلسفة اليونانية بلا تردد . ومع ذلك ، فمن المفارقات الغريبة ، ان جماعة من كبار علمائهم ١٦ قالوا باشنع اشكال التجسيم والتشبيه ، وربما كان ذلك من اجل ردم الفجوة الفاصلة ما بين الخالق والمخلوق ، الذي يقتضيه قولهم بالامام المعصوم . ثم مفالاتهم في التشديد على المنحى الشعائري من مذهبهم ، كما في التنجس الذي ربما اتخذوه ذريعة ، تميزهم عن اهل السنة والجماعة . ومع انهم يجيزون ممارسة التقية في تصرفاتهم الظاهرة ، فان الفرق الاساسي بينهم وبين اهل السنة ، ينبغي ان ينشد - كما يبدو لنا - في حرصهم الواعي والمتعمد على هويتهم الخاصة . وهذه السلبية النابعة من هذا الحرص ، تبلغ احيانا حد الغلو الفاحش ، كما يشهد على ذلك القول الشيعي المأثور : « ما خالف الجماعة ، ففيه الرشاد » .



## الفصل الثاني

### نشأة الحركة الكلامية في الإسلام

#### بؤادر الخلاف الكلامي

هذه الاحزاب الدينية - السياسية ، التي عرضنا لها اعلاه ، تفوق في خطورتها ، الانقسامات الناجمة عن الخلاف الكلامي الذي اخذ يشق صفوف المسلمين في وقت مبكر . لكن يبدو أنها اكتسبت زخما جديدا بتسرب الفلسفة اليونانية الى العرب ، في غضون القرنين الثامن والتاسع . فالفقهاء والمحدثون الاولون ، مع تمسكهم الصريح بحرفية النص ، لم يفهم اجمالا ، ان يلعمطوا المفارقات المنطقية الواضحة ما بين النص المنزل ، ومشاكل التفسير والتنسيق التي اضطروا الى اثارها . ومع ذلك فالظاهر ان الفرق الكلامية لم تأخذ بالتبلور الا عندما تجاوز الإشكال لطائف التأويلات اللفظية، والتحليلات اللغوية . فراح ، من ثم ، انصار الآراء الكلامية المتضاربة ، يشتبكوا في مناقشات عقائدية دقيقة . ثم ان الموامل السياسية ، والمؤثرات اليهودية والمسيحية كانت ، على ما يبدو ، بالاضافة الى الفلسفة اليونانية ، اعظم القوى الفاعلة في تصعيد هذا الاتجاه الفكري .

تجمع اقدم المصادر على ان اول قضية تجريدية، دارت حولها المناقشات الكلامية الاولى ، كانت قضية التخيير والتسيير او (مسألة القدر) . وكان من اوائل المتكلمين الذين خاضوا في هذا الموضوع معبد الجهني (ت ٦٩٩) وغيلان الدمشقي (ت قبل ٧٤٣) وواصل بن عطاء (ت ٧٤٨) ويونس الاسواري وعمر بن عبيد (ت ٧٦٢) . وهناك متكلمون آخرون ، منهم الامام الشهير الحسن البصري (ت ٧٢٨) ، الذي نشأ حوله العديد من الآراء الكلامية اللاحقة ؛ فقد كان اميل الى اثبات الموقف التقليدي الذي انكر التخيير واقر جبرية تكاد تكون مطلقة . ومع ذلك ، فان بعض الثقات القدماء ينسبون اليه الاعتقاد بحرية الارادة ١٨ .

#### الحائز السياسية في قضايا الكلام

ان مزاعم المتكلمين الذين ناصروا فكرة التخيير (القدرين) ما كانت ،

على الأرجح ، لتثير هذا المقدار من الاهتمام ، لولا ما انطوت عليه من مضاعفات سياسية مزعومة . فمعبد الجهنني وغيلان الدمشقي كلاهما اعدم ، الاول بأمر الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان (٦٨٥ - ٧٠٥) ، والثاني بأمر الخليفة هشام بن عبد الملك (٧٢٤ - ٧٤٣) ، وذلك على اساس ما انطوت عليه فكرة الاختيار من تحد لسلطة الخليفة ، وتهديد للاستقرار في الوضع السياسي . فالقول بالاختيار كان يعني ، ولا شك ، ان الخليفة لم يعد براء من المسؤولية عن افعاله الجائرة ، بحجة انها خاضعة لحكم الله الذي لا يرد ١٩ . ومع انه نسب الى الخليفتين الأمويين ، معاوية الثاني ويزيد الثالث ، ميل الى رأي القدرية ، فان هذه الحركة لم تلق انتشارا واسعا اiban العصر الأموي .

### العامل اليوناني في نشأة الكلام

ان مطاعن أهل السنة في انصار الاختيار ازدادت حدة لاقترائها بالدعوى القائلة ان هذا الرأي ، انما هو وليد الفكر اليوناني او التعليم المسيحي . فقد ذكر الشهرستاني ان المناقشات الكلامية الاولى التي تناولت « الاصول » في الشطر الاخير من القرن السابع ، افسدتها اعتبارات جدلية اقتبست من « كتب الفلاسفة » (اليونان) ٢١ . ولقد اعتاد كتاب السنة المحافظون ان يوجهوا تهمة الوقوع تحت التأثير اليوناني ضد اولئك الذين كانوا ينتهونهم بالكفر .

وهناك ايضا عامل مسيحي ، يبدو انه لعب دورا ما في اوائل العصر الأموي في دمشق ، حيث كانت الاتصالات بين المتكلمين المسلمين واللاهوتيين المسيحيين كثيرة ، كما تشهد على ذلك خلاصة لمناقشة جرت بين مسيحي ومسلم في موضوع حرية الارادة وما تفرع منها ، انطوت عليها رسالة منسوبة الى ثيودور ابي قرة (ت ٨٢٦) اسقف حران وتلميذ يوحنا الدمشقي (ت ح ٧٤٨) آخر كبار اللاهوتيين في الكنيسة الشرقية ٢٢ . ولدينا كذلك اخبار عن محادثات جرت بين معبد الجهنني - المفكر الذي اطلق التيار الفكري حول موضوع الاختيار - ومسيحي من العراق يدعى سوسن ، اثبت نصها مؤلفون متأخرون ٢٣ .

### النطق اليوناني في الحوار الكلامي

هذه الجولات الجريئة الاولى ، في مجال الابحاث اللاهوتية المجردة ،



## الفصل الثاني : نشأة الحركة الكلامية في الإسلام

احتاجت - ولا شك - الى سلاح جدلي امضى ، عمد المسلمون الى اقتباسه عن اليونان ، قبل ختام القرن الثامن . على ان المعروف عن المناقشات الاولى حول مسألة القدر لا يمكننا لقلته من اعادة رسم معالم هذه الحركة الكلامية كما كانت في ذلك العصر ، على نحو متكامل ، لا سيما ومعلوماتنا عن نشاط القدرية مستمدة بالاكتر ، من مصادر معادية متأخرة . ومع ذلك فان افتراض درجة متقدمة من الحذقة لم يكن ممكنا قبل ان تم اندماج هذه الحركة في اولى الفرق الكلامية الكبرى ، اعني بها المعتزلة - تلك الفرقة التي اشتهر كبار اعلامها في غضون القرن التاسع ، والتي تجرد لمناصريها المأمون ، الخليفة العباسي الكبير ، بحمية فائقة .

### نشأة المعتزلة حول واصل

ان مؤسس فرقة المعتزلة ، بحسب الرواية المتداولة ، هو واصل بن عطاء (ت ٧٤٨) . كان اولاً تلميذاً للحسن البصري ، وهو شخصية بارزة في تاريخ الفقه والتصوف والفلسفة الدينية في الاسلام . وقد ذكر ان خلافه مع استاذة الحسن دار حول المسألة المعقدة التي طرحها الخوارج بأسلوب مثير ، عن المسلم الذي يرتكب كبيرة : هل يجوز ، مع ذلك ، اعتباره مسلماً بحق . كان جواب الخوارج بالنفي القاطع كما مر ، وجواب المرجئة سمحاً غير ملزم . اما واصل ، فقد تصدى له الآن بأسلوب جديد لبق ، فأوضح ان مرتكب الكبيرة يجب ان يدرج في منزلة متوسطة بين الكفر والإيمان . والحق ان واصلاً بطل ، على ما يبدو ، كل ما في وسعه ليثبت ان مثل هذا المسلم الأثم ، لما كان مرتكب كبيرة ، فهو بالفعل ، كما يؤخذ من هذه اللفظة ، فاسق لا اكثر ولا اقل ٢٤ .

### خطورة الحكم على صاحب الكبائر

ان الذي يستأثر بالاهتمام في هذا الحل، هو انه يقر بالتمييز ما بين ثلاثة مفاهيم متباينة ، هي : الكافر، والفاسق، والمؤمن ، قيص لها في غمرة الجدل الكلامي الحاد ان تتشابه كل التشابك . ومع ان قول واصل لم يكن بالغ الابتكار ، ولا داعياً الى الدهشة الشديدة ، فانه يبرز الصعوبة التي يلقاها المتكلم المتصلب في المحافظة على توازنه ، في معاناته لهذا النوع من البهلوانية النظرية . وهذا الاعتدال الذي ابداه واصل واتباعه في هذا الصدد - يتمثل افضل ما يتمثل ، في الموقف الذي وقفوه والذي تشبث به حتى

المتشيعون منهم ، من المعضلة السياسية الكبرى ، وهو الحكم على الخليفة الجائر او النافق ، وتعيين الخلف الشرعي للنبي محمد . فقد نقل عن واصل انه علق الحكم في هذا الباب على اساس الافتقار الى البيئات الكافية<sup>٢٥</sup>.

### صلة الجهمية بالمعتزلة

اما سائر المسائل الكبرى التي كونت ، مع مرور الزمن ، اساس تعليم المعتزلة ، فلا يعرف من رأي واصل فيها الا التزور اليسير . ولكن من الجدير بالملاحظة ، اقتران الاعتزال في عهده الباكر ، بحركة منافسة دعا اليها مفكر معاصر هو جهم بن صفوان (ت ٧٤٥) ، مؤسس فرقة الجهمية المنافسة . فقد دعا جهم الى الاعتقاد الجازم بقدرة الله المطلقة ، وبما تستتبعه من الايمان بان جميع الاعمال الانسانية تابعة لقضاء الله وقدره المطلق . وغالب الظن ان بعض المتكلمين الآخرين ابدوا هذا الرأي الذي لم يلبث اهل السنة ان اخذوا به بتعديل طفيف . وقد عرف اتباع هذا الرأي بالجبرية دون اشارة الى اسمائهم . وقد جرت بين جهم ومبعوث من اتباع واصل مناظرة اوردها مصدر متأخر<sup>٢٦</sup> ، تصور الجدل الذي نشب بين الفريقين ، والذي تردد فيه صدى الخلافات العقائدية القديمة . لكن مما يدعو الى الدهشة ، ان جهما كان ، من ناحية اخرى ، على وفاق تام مع المعتزلة في بعض القضايا الاساسية ، نظير القول بخلق القرآن . وهذه الظاهرة حذت على ما يبدو ، ببعض خصوم المعتزلة وبمفكرين آخرين ، الى اعتباره من المعتزلة<sup>٢٧</sup> . ويسدو كذلك ان جهما قال بالتوحيد بين الصفات والذات الالهية ، وهو رأي اساسي آخر من آراء المعتزلة ، والمركز الفكري الذي قام عليه ادعاؤهم بانهم الموحدون الحقيقيون الوحيدون . والتسمية هذه اطلقت كذلك على جهم واتباعه<sup>٢٨</sup> .

### قول جهم بفناء الجنة والنار

ولقد اعتقد جهم ، الى جانب انكار حرية الارادة ، بفناء السماء والارض ، آخر الامر ، بجميع من فيها<sup>٢٩</sup> . وهو رأي مخالف بجملته لقول المعتزلة بثواب وعقاب ابديين ، ولقولها - بالتالي - بازلية الجنة والجحيم ، مما سنعرض له في الوقت المناسب . ويبدو ان جهما ، في عرضه لهذه الفكرة القريبة ، انما اراد اسناد مدلول حربي لبعض الآيات القرآنية ، التي تشير الى ان الله تعالى « هو الاول والآخر » (سورة الحديد) ٢٠ ، او ان « كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام » (سورة الرحمن) ٢٦ ، (٢٧) .

## الفصل الثاني : نشأة الحركة الكلامية في الإسلام

ومهما كان من أمر الخلاف بين جهم وواصل ، مؤسسي الفرقتين الأوليين في علم الكلام المنظم ، فمن الأهمية بمكان ، الإشارة الى انهما عالجا بوجه عام المشاكل عينها ، التي أدت الى شق الأمة الإسلامية شطرين ، منذ اوائل القرن الثامن .

ومع انه من المتعذر علينا ، ان نتتبع بتفصيل تطور حركة الاعتزال ، ابتداء من عهد واصل ، نظرا لضياع معظم ما دونه اثمتها الاولون ، فقد بقي لنا منه ما يمكننا من إعادة بناء تعاليم المعتزلة كما كانت في أوج ازدهارها ، في غضون النصف الاول من القرن التاسع .

### مبادئ المعتزلة الخمسة

تتفق معظم مصادرنا على ان نظريات شيوخ المعتزلة تدور على صفتين اساسيتين من الصفات الالهية هما العدالة والتوحيد وتنسب اليهم الادعاء بانهم القائلون بالاصول الوحيدون بهما . ومع انهم دخلوا في نقاش حول مسائل أخرى ، لكن الجدير بالذكر ، ان العديد منها يمكن ان يرد منطقيا الى هاتين الفكرتين الجوهريتين ، وعلى ذلك ، فمذهب الاعتزال يتلخص وفقا لما ذكره احد دعائه في اواخر القرن التاسع ، في خمسة اصول هي : العدالة والتوحيد ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ٢٠ . وسنبين في ما يلي ان العقائد الثلاث الاخيرة تلزم منطقيا عن قبولهم بعدالة الله المطلقة . ولا شك في ان حرصهم على اثبات هذه العدالة ، هو الذي حدا بهم الى التماس حلول عقلية للمعضلات التي يثيرها النص القرآني ، اذ يصف العزة الالهية بالسلطان المطلق ، ودعاهم الى الدخول في تلك المجادلات الاخلاقية - الدينية تعزيرا لرايهم في حرية الاختيار الانساني .

### العدالة والسلطة الالهية المطلقة

ومع ان القرآن يؤكد عدالة الله تأكيدا جازما ، وينفي عنه تعالى الظلم والشر نفيًا باتا ، فان فيه آيات تتحدث عن هدي الله واضلاله ( القرآن : سورة الاعراف ، الآية ١٧٨ ؛ سورة السجدة ، الآية ١٣ ، سورة آل عمران ، الآية ١٥٤ ، سورة الكهف ، الآية ١٦ ، سورة النور ، الآية ٢١ ... الخ ) ؛ وعن ختمه على القلوب ( سورة البقرة الايتان ٥ و ٦ ، سورة الانعام ، الآية ١٢٥ ، سورة النحل ، الآية ٩٥ ، سورة الصافات الآية ٢٠٠ ... الخ ) ؛ وعن الاجل ، ( سورة الانعام ، الآية ٢ ، سورة الاعراف ، الآية ٣٢ ... الخ ) ، وعن الرزق ،

والمصير ( سورة الحاقة ، الايتان ١٧ و ٢٧ ) ، ولا سيما الصورة المخيفة التي يرسمها لجحهم ، فهي تعرض مشهدا من ارووع المشاهد لسلطان الله المطلق وغير المحدود ، الذي لا يترك مجالا في العالم لاية سلطة اخرى .

### العدالة والجبر بين المعتزلة والجهمية

وفضلا عن ذلك ، فان مفهوم قضاء الله الذي لا يرد ، كما ينص عليه القرآن والحديث (الذي يرسم للقضاء صورة اصرم واقتم) ، يجرّد العدالة الالهية والمسؤولية الانسانية من كل معنى ايجابي ٢١ . وراي المحدثين الاولين الذي انتهى الى الجبرية الحاسمة ، في مذهب جهم بن صفوان واتباعه ، يؤيد ما جاء في الحديث من ان الانسان لا قدرة له ، بالمعنى الصحيح ، على اختيار افعاله . والحق ، كما قال جهم ، ان حياة الانسان تخضع لقضاء الله خضوعا لا تصح معه نسبة افعاله اليه الا مجازا ، وذلك على نحو ما ينسب « الإنعام الى الشجرة ، والجري الى النهر ، والحركة الى الحجر ، والشروق والغروب الى الشمس ، والإنبات الى الارض » . فالله هو الذي يخلق افعال الكائنات ، الحبة منها وغير الحية ، والانسان واحد منها ، فلا قدرة له ولا ارادة ولا اختيار ٢٢ .

والظاهر ان رد فعل المعتزلة العنيف انما كان موجها ، بصورة خاصة ، ضد فكرة الجبر التي قال بها الجهميون ، وكان للمعتزلة بهم صلات وثيقة ، كما راينا ، مما دعا شيوخ المعتزلة الى محاولة التدليل على اثبات العدالة الالهية . وكان المتكلمون الاولون قد اجمعوا ، بطبيعة الحال ، على رفض نسبة صفة الظلم اليه تعالى ٢٣ . اما كيفية التوفيق بين فكرة العدل الالهي من جهة ، ووجود الشر الذي لا مراء فيه في العالم من جهة ثانية ، فلا يبدو انها اثارت قلقهم بصورة خاصة . وهذه القضية بالذات اوضحت ، من عهد واصل فما بعد ، موضوع الصراع الحاسم الذي استفحل بين المعتزلة وخصومها .

### الطابع العقلي للخير والشر

ان البدا الذي ميز المعتزلة عن سواها ، بادىء ذى بد ، كان اسلوبهم الثوري في تقرير ما يمكن ان يسمى بالطابع العقلي في طرق الله وافعاله . فقد حاولوا اثبات ذلك بالادلة العقلية دون ان يتنكروا لقدسية الكلام الالهي . وكان من اهم ما اثاروه في هذا الصدد دعواهم ان الخير والشر ليسا امرين عرفيين او ذاتيين تتبع صحتهما من الاوامر الالهية وحسب ، كما زعم المحدثون وبعدهم الاشاعرة ، بل هما مقولتان عقليتان ، يستطيع اثباتهما

بالطرق العقلية<sup>٢٤</sup> . ومن هذه المقدمة الخطيرة انطلقت المعتزلة في التدليل على ان الله لا يأمر بما يتنافى مع العقل ، ولا يفعل غير آبه لمصالح مخلوقاته ، لما يلزم عن ذلك من اخلال بعده تعالى وحكمته<sup>٢٥</sup> . فهولاء المفكرون الاخلاقيون لم يتمكنوا ، خلافا لارباب الحديث ، من القبول بفكرة اله كلي القدرة ، يجيز لنفسه ان يتصرف خلافا لجميع مبادئ العدالة ومقتضيات الصلاح ، فيعذب البريء ويكلف ما لا يطاق ، لا لشيء الا لانه هو الله<sup>٢٦</sup> .

### فكرة التولد

ومن هذا القبيل ، الاعتقاد بأن الانسان قادر على التصرف في العالم تصرفا حرا . ومن اجل التدليل على صحة هذا الرأي ، عمد بعض شيوخ المعتزلة ، وعلى رأسهم ابو الهذيل الصلاف (ت ٨٤١) ، الى الترويج لفكرة « التولد » ، او الصلة السببية بين فعل الفاعل والاثر الناتج عنه . فقد ذكر الاشعري ان ابا الهذيل واتباعه ذهبوا الى ان الافعال التي « تولد » من فعل الانسان ، يجوز ان تقسم الى افعال يعرف الفاعل كيفيتها ، وافعال لا يعرف كيفيتها<sup>٢٧</sup> . فمثال النوع الاول انطلاق السهم ، او حدوث الصوت الناجم عن اصطدام جرمين صلبين ، ومثال النوع الثاني السرور ، والجوع ، والمعرفة ، والشم ... الخ . فهو يذهب الى ان الانسان يجوز ان يعتبر بحق فاعلا للافعال التي يعلم كيفية حدوثها ، اما الافعال التي لا يدرك حقيقتها ، فينبغي ان ترد الى الله تعالى . والظاهر انه بهذا الاعتبار خالف تعليم بشر بن المعتمر (ت ٨٢٥) ، زعيم معتزلة بغداد ؛ فالذي ذهب اليه بشر في «التولد»<sup>٢٨</sup> ان « كل ما يتولد من افعالنا فهو من فعلنا » ، سواء اكننا قادرين على ادراك كيفيته ام غير قادرين . اما الدافع الذي حمل ابا الهذيل على ذلك التمييز الصريح فغير واضح . والغالب انه حاول من ورائه رد احدى التهم التي وجهها ضد المعتزلة خصومهم من الجديليين ، لاعتبارهم الانسان «خالقا لافعاله» . وفكرة « الخلق » في رأي خصوم المعتزلة ، او كما يسميهم الشهرستاني « اصحابنا » ، تنطوي على « علم الخالق بنتائج ما يخلق من جميع الوجوه » . وهذا لا يصح على الانسان ، اذ هو لا يعرف نتائج افعاله الا معرفة عامة<sup>٤٠</sup> .

وعلى الرغم من هذا الخلاف ، فقد اتفق بشر بن المعتمر وابو الهذيل في امرين ، هما من كل اعتقاد راسخ بالحرية الخلقية في الصميم : الاول ان الانسان في حيز ارادته الذاتية واختياره يتمتع بقدرة اكيدة على المبادرة<sup>٤١</sup> ،

والثاني أن الانسان باستطاعته ، في حيز الطبيعة الخارجي ، انجاز بعض الافعال ، وذلك باحداها او بتوليدها بحكم ارادته لها . وعلى هذا الوجه يتحتم ضمنا افتراض وجود صلة سببية بين الارادة كلة والفعل كمعلول ، مما يضمن في هذا النطاق قدرا ما من الانسجام الفكري .

### التولد بين الطبع والكمون

على انه من الوهم الفادح ان نحسب ان شيوخ المعتزلة اتفقوا بأسرهم على هذين المبدأين الاوليين ، على الرغم من انهما قد يبدوان بمشابة الحد الأدنى لأي اعتقاد فعلي بالحرية الخلقية . صحيح ان المعتزلة يتفقون بوجه العموم في الاقرار بحرية الاختيار ، أي في قدرة الانسان على التقرير الحر في عالم المشيئة الذاتية كما مر . لكن مذهبهم ، بالنسبة الى المبدأ الثاني ، ينطوي على خلافات واسعة المدى تهدد ، في بعض الاحوال ، بناءهم الاخلاقي برمته بالانهيار ، وتعمل على تقويض الادعاء بانهم دعاة اصيولون لحرية الارادة . ولكي يتغلبوا على المصاعب التي يثرها التضاد بين الطاقة الانسانية والقدرة الالهية ، لجأ بعض نوابغ مفكريهم ، ومنهم النظام (ت ٨٣٥ او ٨٤٥) ، الى تأويلات فلسفية مختلفة . ففي مفهومه « الطبع » الذي فطر عليه الانسان ، و « الكمون » الصفات التي يخلقها الله في « الاشياء » ، « لتظهر » بعد ذلك الى حيز الوجود الفعلي ، يبدو انه سعى الى رد كل فاعلية في العالم ، بصورة غير مباشرة ، الى الله تعالى ، وبصورة مباشرة ، الى عوامل طبيعية ثانوية ٤٢ . ويبدو ان اصحاب مذهب « الكمون » ، انما وضعوه بغية تنزيه الله تعالى عن التدخل المستمر في سياق الاحداث الطبيعية ، دون ان يحدوا من سيادته غير المباشرة على العالم . لكن هذه الصيغة المعدلة لعقيدة الجبر لم تحظ برضى المؤمنين بالقدرة الالهية الشاملة ، مثل ابن الكرام (ت ٨٦٩) واتباعه ، ولا بموافقة المدافعين عن حق الانسان بحرية العمل في نطاق الطبيعة ، نظير بشر بن المعتز وابي الهذيل العلاف . وعليه ، فلا غرابة في ان نرى شيوخ المعتزلة من جهة ، وخصومهم من جهة ثانية ، يهاجمون النظام بمرارة بالغة ٤٣ .

### الطبع في مفهوم معمر

اما في ما يتصل بمفهوم « الطبع » من حيث هو مبدأ الفاعلية الحاسم الكامن في الاشياء ، فيبدو ان النظام نسج فيه على منوال معمر بن عبيد ،

## الفصل الثاني : نبذة الحركة الكلامية في الاسلام

استاذ بشر بن المعتز ٤٤ . فمعمر هذا ، الذي دفع بفكرة « الطبع » الى حدودها المنطقية ، حاول التدليل على ان وجود الاجسام ينبغي ان يرد الى الله ، اما وجود الاحداث فيجب ان يرد الى « فعل » هذه الاجسام عينها . وهذا الفعل انما يحصل ، اما « طبعا » كما في الاشياء الجامدة كالنار ، واما « اختيارا » كما في الكائنات الحية كالانسان ٤٥ . وللتدليل على ذلك ، اورد لخصومه المثل التالي . قال : ان جسما ما قد يكون قابلا لمرض ما (كاللون) ، وقد لا يكون ؛ ففي الحالة الاولى يحل اللون فيه بحكم الطبع ؛ فيكون ، والحالة هذه ، « من فعله » ، لان ما يحل في الشيء طبعا لا يمكن ان يقال عنه انه من فعل عامل آخر . وفي الحالة الثانية ، قد يشاء الله ان يلون ذلك الجسم ، لكن الجسم هذا قد لا يقبل اللون الذي ليس من طبعه ٤٦ . وعلى ذلك ، فلا يقال عن الله تعالى انه يحدث العرض الا بصورة غير مباشرة ، اي بواسطة الجسم الذي هو علة احدائه بحكم الطبع ٤٧ .

من البديهي ان الدافع الذي حدا بمعمر الى دفع مفهوم الطبع هذا الى نهايته المنطقية ، كان الرغبة في تبرئة الله تعالى كليا من تبعية الشر في العالم ٤٨ . لكن خصومه - كما لم يكن من المستبعد - حملوا هذه التبرئة على محمل العجز ، واعتبروه خرقا لما جاء في القرآن من انه تعالى قادر على الحياة والموت ، الخ ٤٩ .

### الانسان في مفهوم معمر

اما في باب الفعل الانساني ، فقد كان مذهب معمر مشابها جدا لمذهب النظام . فالانسان عنده جوهر او معنى مابين للجسم ، موصوف بالقدرة والعلم والابداع غير قابل للحركة او السكون او النمو او الاتساع ؛ وهو غير منظور ولا ملموس ولا هو محسوس ولا مدرك ، وانما هو طليق من قيود المكان والزمان ، ويتولى في الجسد وظيفة التدبير لا غير ٥٠ . ويضيف الاشعري الى هذه الرواية قوله : ان الانسان في رأي معمر جزء لا يتجزأ ، يقود الجسد الذي هو اداته بمجرد الارادة دون ان يماسه ٥١ . اما من حيث ما يستطيع المرء فعله في العالم الخارجي ، فان معمرنا نسج على منوال النظام الذي خالفه باعتبار واحد فقط يتصل بطبيعة الانسان ٥٢ ، فذهب مثله الى ان الانسان انما يفعل في نفسه ، وعلى ذلك فهو قادر على افعال المعرفة والارادة والبغض والتصور ؛ لكنه غير قادر على انجاز اي شيء اطلاقا في العالم الخارجي . فكل ما يتولد في عالم الطبيعة اذن ، وكل ما يلزم الاجسام

من حركة او سكون ، ولون وطعم ، وحرارة او برودة ... الخ ، انما هو من فعل الجسم الذي يسند اليه بايجاب الطبع<sup>٥٤</sup> .  
على انه من الصعب تبين الفائدة الايجابية التي جناها معمر في نظريته الى حرية الارادة ، من هذه الفكرة الغريبة القائلة بان الانسان ، « جوهر مفارق »<sup>٥٥</sup> . فالنظام الذي كان رايه في الانسان يشبه راي معمر شبهها كبيرا . تمكن من ان يثبت اتصاف الانسان بوحدة جزئية ، وذلك لانه اعتبر النفس الانسانية جوهرًا معازجا للجسد بجملته<sup>٥٦</sup> . ولم يكن ، مع ذلك ، اي من هذين الشكلين من الثنائية حلا معقولا للمعضلة الاخلاقية التي واجهت المتكلمين المسلمين .

### التولد في راي ثمامة

تأثر خطي معمر متكلم آخر من كبار متكلمي بغداد ، هو ثمامة بن الاشرس (ت ٨٢٨) . فثمامة هذا انطلق من هذا الرأي ذاته في الانسان والعالم ، الا انه وقع في حيرة من امر الاشكال الذي يكتنف مسألة الفعل الانساني مما دعاه الى التسليم بانه قضية مستعصية لا حل لها . وعليه اخذ الى موقف لا ادري حاسم . لكنه بقي ، كسائر شيوخ المعتزلة ، ملتزما بالاقرار بالعدالة الالهية ، وبضرورة تحميل الانسان اعباء مسؤولياته . فقد رأى ان الانسان « يفعل » في نطاق الارادة وحسبه<sup>٥٧</sup> ، ولا يستطيع شيئا خارج هذا النطاق . فعلى من تقع اذن مسؤولية آثار افعاله الارادية ؟ نسب بشر ، كما رأينا ، آثار فعل الانسان في العالم الخارجي الى الانسان نفسه ، كما فعل ابو الهذيل ، ولكن مع بعض التعديل . اما معمر والنظام ، فقد نسبها هذه الآثار الى الطبيعة التي رأى فيها النظام — على الاقل — أداة الارادة الالهية غير المنظورة . لكن الحل الذي اتى به ثمامة — ان نسيمه حلا — يختلف اختلافا جذريا عن سائر الحلول الاخرى ؛ فاذا نحن اسندنا « الافعال المتولدة » الى الانسان ، وقعنا في عرفه في الخلف الذي وقع فيه بشر واتباعه ، وهو ان فاعلا تولدت عن فعله آثار مكروهة بعد وفاته ( كان تقع الاذية على انسان آخر ) ، فان اذية هذا الفعل لا بد من ان تنسب اليه ، فتكون بذلك قد اسندنا الفعل الى الميت<sup>٥٨</sup> . وان نحن ، من جهة اخرى ، نسبنا هذا الاثر الى الله ، كان مسؤولا عن افعال الانسان السيئة والمخرج الوحيد ، في عرف ثمامة ، ان الافعال المولدة لا فاعل لها مطلقا<sup>٥٩</sup> . وهكذا يكون ثمامة قد حرر الخالق والمخلوق معا من المسؤولية الاخلاقية ، دون ان



يتقدم خطوة واحدة نحو حل معقول لهذه المعضلة الاخلاقية المعقدة .  
ان ما نعرفه عن مذهب ثمامة لسوء الحظ قليل الى حد يصعب معه  
التأكد من مدى جده في تبني هذا الموقف . فهناك نواذر رواها عنه ابن  
المرتضى والبغدادى كلاهما ٥٩ : يبدو انها تؤيد قول الشهرستاني عن  
ثمامة هذا انه « جمع بين سخافة الدين وخلاعة النفس » ٦٠ .

### المعتزلة والنظام الظرفي

ومع ان شيوخ المعتزلة اعتبروا الانسان خالقا لافعاله ، فقد روجوا  
لنظام كوني من الجواهر والاعراض عرف بالنظام الظرفي ٦١ Occasionalism  
وهذا النظام الميتافيزيقي يستند الى اعتبار اساسي هو ان سائر ما في  
العالم (وهو عندهم كل شيء ما عدا الله) يتألف من نوعين متميزين من العناصر  
هما الجواهر والاعراض . وفي المصادر الاسلامية ، ان هذه النظرية الذرية في  
الكون قد حظيت بقبول جميع المسلمين ما عدا النظام ٦٢ . فالنظام ، على  
ما يبدو ، انحاز الى الفرضية الارسطوطالية القائلة بتجزؤ المادة الى غير  
نهاية . ومع انه ينبغي اعتبار النظام الخصم الاكبر لهذه النظرية الذرية ،  
الا انه لم يكن الخصم الوحيد . ذلك ان ضرار بن عمرو ، وهو معاصر  
لواصل (ت ٧٤٨) ، كان قد رفض فكرة الجزء او الجوهر اصلا ، ورد  
الجسم الى مجموعة من الاعراض ، متى تألفت اصبحت قابلة لاعراض  
اخرى ٦٣ ، وكذلك هشام بن الحكم (الذي توفي في آخر القرن الثامن او اوائل  
التاسع) ومعاصره الاصم ، فقد عارضوا رأي الجماعة في ثنائية الجوهر  
والعرض ، وردا كل شيء الى مبدا واحد هو الجسم ٦٤ . ومع ذلك ، فيبدو  
انه لم يكن هناك خلاف يذكر حول مسألة الاعراض ، خارج حلقة الاصم ٦٥ .  
فالنظام نفسه ، اذ نفى وجود الجزء رد جميع الاعراض الى عرض واحد هو  
الحركة ٦٦ . اما في نطاق المدرسة الاشعرية ، فقد كان الاتفاق تاما في هذا  
الباب ، حتى ان البغدادي اعتبر القول بالاعراض شرطا من شروط الايمان  
الصحيح ٦٧ . وهكذا ذهب الاشاعرة الى ان الجسم لا يمكن ان يتعري من  
الاعراض الايجابية او السلبية ، نظير اللون والرائحة والحياة والعلم ، او  
اضدادها ٦٨ . وقد قال بهذا الرأي معظم شيوخ المعتزلة ما عدا صالح قبة  
والصالح ، اللذين عارضاه انسجاما مع رايهما في القدرة الالهية التي لا  
تحد ، وذها الى ان الله تعالى باستطاعته ان يخلق « جوهر » خاليا من  
اي عرض ٦٩ . وقد وافق على هذا الرأي موافقة جزئية ابو هاشم ابن

الجبائي (ت ٩٣٣) والكعبي ، فذهبا الى ان الجسم قد يتعري من جميع الاعراض ما عدا عرضي اللون والكون ٧٠ .

### الاعراض بين البقاء والفناء

واهم الخصائص التي تتميز بها هذه الاعراض ، في ما يعنينا الآن ، هي قابليتها الطبيعية للفناء . فقد ذهب المتكلمون عموما الى ان الاعراض لا تدوم زمانين ، لكن الباقلاني (ت ١٠١٣) ، صاحب الفضل في تهذيب النظرية الدرية الاسلامية ، يعرف الاعراض بأنها «هي التي لا يصح بقاؤها ... وتبطل في ثاني حال وجودها» ٧١ ، ويجد في القرآن مستندا لهذا التعريف ، مقتفيا في ذلك اثر استاذة الاشعري ٧٢ .

وكما يتوقع المرء تبين للمعتزلة ، لا سيما للذين قالوا منهم « بالتولد » ، ان هذا القول يتعارض مع اعتقادهم بحرية الارادة . وبناء عليه، انكر كثيرون منهم هذه القضية ، واسندوا الى بعض الاعراض شيئا من الدوام . فأبو الهذيل مثلا ادوج في عداد الاعراض القابلة للفناء الارادة والحركة ، وفي عداد الاعراض القابلة للبقاء عددا من الاعراض الاخرى بينها اللون والحياة والعلم ؛ وهذا ما قال به بشر بن المعتمر والجبائي (ت ٩١٥) وابنه ابو هاشم ، والنجار وضارر وسواهم . اما النظام ، الذي رد جميع الاعراض الى عرض الحركة — كما مر معنا — فقد ذهب الى ان اتصاف الحركة بالدوام محال ٧٣ .

ان اهتمام المتكلمين — لا سيما الاشاعرة — بهذا النظام الجائز من الجواهر والاعراض كان تابعا — كما اشار موسى بن ميمون بحق ٧٤ — من الرغبة في تأييد اعتقادهم بقدرة الله المطلقة وفعله المباشر ، ليس في ايجاد الاشياء فحسب ، بل وفي استمرار بقائها من لحظة الى اخرى . وعلى ذلك فقد استنتجوا ان وجود الاشياء لا بد من ان يبطل في اللحظة التي يتوقف عندها الله عن ان يخلق فيها الاعراض التي تسبغ عليها صفة الوجود ، والتي تشمل في الدرجة الاولى على عرض الكون بالذات ٧٥ . وهذا وحده يكفي لظهار السبب الذي من اجله تشبث شيوخ الاشاعرة بهذه النظرة الى العالم دون سواها ، بينما لم يتمكن المعتزلة من ان يسلموا كليا بمثل هذه النظرة دون ان يقعوا في تناقض ذاتي . ولهذا السبب عمل عدد منهم — كما رأينا — على تعديلها على نحو يصالن معه رايتهم في الانسان من حيث هو « خالق لافعاله » .

### العدالة تنافي الشفاعة

وهناك نتائج خلقية دينية كانت تلزم بديها عن دفاع المعتزلة عن عقيدة العدالة الالهية ، كان من اهمها انكار الشفاعة ، وحتمية الدينونة الالهية ، وابدية العقاب في الجحيم . ففي ما يختص بالدينونة الالهية ، اقام المعتزلة الحجج على ان العدل الالهي يستتبع ضرورة ابرام احكامه ، لا سيما « وعده » باثابة المؤمنين بالسعادة الابدية ، و « وعيده » بارسال العصاة الى جحيم ابدي ٧٦ . فلا شفاعة الانبياء او الاولياء ، ولا رحمة الله تبدل ما يقضي به عدله تعالى ، لان ذلك يزعزع الاعتقاد بسداد احكامه ، ويترك المخلوق في جهل مطبق من امر مصيره الاخير .

والظاهر ، ان الذي زاد في اهمية هذه المسألة هو ادعاء جهنم واتباعه ان الله تعالى ، الذي هو « الاول والآخر » — على ما جاء في القرآن الكريم (سورة الحديد الآية ٣) — سيقضي اخيرا بفناء الجنة والنار ، حتى يبقى هو وحده الى الابد ٧٧ . اما راي السلف الذي يترك مجالا اوسع للرحمة الالهية، فمع انه يميل الى ازالة التمييز ما بين الجنة والجحيم ، فقد اكد على بقاء الجنة كمقام للسعداء (وهم في نهاية الامر جميع المسلمين) ، وخلود الجحيم كمقام للكافرين ٧٨ . ثم ان شروط النجاة اخذت في التناقص على نحو مطرد في المسادات الكلامية الاولى ، حتى غدا الاقرار بوحدانية الله ، آخر الامر ، هو الشرط الوحيد للنجاة ، او لقطع العقاب في الجحيم على اقل تقدير ٧٩ .

### التشبيه والصفات الالهية

على ان آراء المعتزلة الكلامية التي هي اشد ابغالا في التجريد ، هي تلك التي كانت تدور حول معضلتهم الكبرى الثانية ، وهي الايمان القاطع بالتوحيد الذي تصدوا فيه — في الدرجة الاولى — للمانوية من جهة ، وللمجسمة وغيرهم من الصفاتية ، من جهة ثانية . فقد اسندت «البدعتان» الاخيرتان الى الذات الالهية ، تمسكا بالمدلول الحرفي لنص القرآن ، عددا من الصفات الإيجابية ، تندرج من صفات تجريدية نظير الحكمة والحياة والارادة ، الى اوصاف جسمانية فاضحة مثل الهيئة والوجه والاطراف . وليس في معتقد الصفاتية المعتدلة ، ولا في مفهوم المجسمة المتطرفة ، ما يسمح بالافتراض انهم تجاوزوا مدلول النص القرآني الصريح في هذا الصدد . وعلى ذلك ، فالاشارة القرآنية في سورة القيامة ، الآية ٢٢ ، الى احتمال رؤية الله ؛ وفي سورة الرحمن الآية ٢٧ ، الى وجهه تعالى ، وفي

سورة الاعراف الآية ٥٤ ، وسورة طه الآية ٥ ، الى استوائه على العرش ، — اقول ان الاشارات هذه ، اما ان تحمل على الظاهر دون اخذ ورد ، او يستنتج منها منطقيا ان الله ذو صفات جسدية وخصائص اخرى يشارك بها الانسان . ويبدو ان الرأي الثاني المتطرف عززته اعتبارات عقائدية تتميز بطابع تجريدي اقوى . فلما كان اكثر دعاة هذه القضية الاولين من الشيعة ، فبماكاننا ان نفترض ، غير مخطئين ، ان الذي املى عليهم عقيدة التجسيم كان رغبتهم الملحة في ان يرفعوا الائمة الى مستوى الهى او شبه الهى ، بناء على ما ذهب اليه الغلاة منهم من ان الله يتجسد في الائمة بين حين وآخر . ويقال ان صاحب هذه البدعة المنكرة يهودي اعتنق الاسلام هو عبد الله بن سبا ، وكان — في ما ذكر — قد حل عليه غضب علي لانه دعا الناس الى تأليهه في حياته ٨٠ . فابتدع بذلك فكرة التجسيم بكاملها في الاسلام ، واعتنقها من بعده عدد من الفرق الشيعية ، كالبيانية والهاشمية والمغرية والموسوية والخطابية والكرامية ٨١ .

### صفات الذات وصفات الفعل

وقد اكتفى المعتدلون من المحافظين والحشوية باثبات عدد من الصفات الالهية ، ذهبوا الى انها تتميز عن ذاته تعالى . وانحصرت هذه الصفات مع مرور الزمن في سبع « ذاتية » هي : القدرة والارادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام ، قالوا انها قائمة ابدا في ذاته الالهية ؛ واضيفت اليها في ما بعد صفات « فعل » اخرى ، نظير الخلق والعدل والجود الخ ٨٢ . ومع ان خصوم المعتزلة اتهموهم بانهم تعمدوا تجريد الذات الالهية من جميع الصفات اليجابية ، الا ان الظاهر ان مرادهم انما كان صيانة مفهوم التوحيد والبساطة في الذات الالهية . ذلك ان وجود عدد من الصفات اليجابية المتميزة عن ذاته والقائمة فيها ابدا ، كان ينذر في رأيهم بزعة فكرة التوحيد لانها انطوت على كثرة اللوات الازلية ، مضافة الى ذاته تعالى ٨٢ . حتى ان خصم المعتزلة الالد ، وهو الاشعري ، يبرز بوضوح في حديثه عن رأيهم في وحدانية الله حرصهم على صيانة تفردته وتعاليه على كل شيء آخر . قال :

« اجمعت المعتزلة على ان الله واحد ، ليس كمثل شيء وهو السميع البصير . وليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ، ولا بلدي لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسمة ،

## الفصل الثاني : نشأة الحركة الكلامية في الاسلام

ولا بذي حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ، ولا طول ولا عرض ولا عمق ... وليس بذي ابعاد واجزاء ... وليس بذي جهات... ولا يحيط به مكان ، ولا يجري عليه زمان ... ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدثهم ... ولا تدركه الحواس ، ولا يقاس بالناس ... لم يزل اولاً سابقاً متقدماً للمحدثات ... ولم يزل عالماً قادراً حياً ولا يزال كذلك . لا تراه العيون ، ولا تدركه الابصار ، ولا تحيط به الاوهام ... وانه القديم وحده ولا قديم غيره ، ولا اله سواه ، ولا شريك له في ملكه « ٨٤ » .

ويبدو ان شيوخ المعتزلة قد تأثروا ، في تخريج وحدانية الله تخريجا عقليا ، بالمفهوم الارسطوطالي لله ، باعتبار انه فعل العقل المحض ، وانه وحدة الذات والصفات او الفكر وموضوع الفكر في آن واحد . وتأثروا كذلك بالرأي الافلوطيني الذي يقرر ان الله اذ يفوق درجة العقل والوجود جملة ، لا يمكن ان يدرك الا سلبا ٨٥ . ومن الغريب ان المصادر العربية تنسب هذا الرأي الى مصدر يوناني اقدم من افلوطين وارسطو ، هو اميدقليس ؛ فاليه ينسب المؤلفون المسلمون عامة القول بوحدة الذات والصفات في العزة الالهية ٨٦ .

### وحدة الذات مع تعدد الصفات

وقد كانت المعتزلة تأمل بنفيتها للصفات الازلية القائمة في ذات الله ، ان تثبت وحدانيته المطلقة . الا ان الصورة القرآنية لاله حي . هائل الحضرة واضح المعالم ، حالت بالواقع دون التخلي عن الصفات اليجابية بجملتها ، لاسيما صفة القدرة . وتجاه هذه المشكلة ، سعى كثيرون من علماء المعتزلة جادين ، من اجل « تعليل » الصفات الالهية ، على نحو يصون فكرة الوحدانية ، دون ان ينال من الكمال الالهي . وقد اورد الاشعري في معرض كلامه عن مذهب المعتزلة اربع محاولات مختلفة لمعالجة هذا الاشكال ٨٧ .

١ - فذهب بعضهم ، كما يذكر ، الى اننا عندما نقول ان لله صفات منها العلم والقدرة والحياة ... الخ فالتصود مجرد اثبات كونه عالماً وقادراً وحياً ؛ وانه بالتالي ليس جاهلاً ولا عاجزاً ولا ميتاً ، لان هذه الاوصاف لا تجري عليه . وهذا ، في ما ذكر ، رأي النظام ٨٨ ، وعليه اكثر مشايخ المعتزلة بفرعيها البصري والبغدادي .

٢ - وذهب البعض الآخر الى ان القول بان لله صفات العلم والقدرة ... لا يعني ان صفتي العلم والقدرة مسندتان الى ذاته ،

## الباب الثاني : المشادات السياسية - الدينية الاولى

بل الى موضوعهما ، اي الامر المعلوم أو المقدور عليه .  
٣ - والبعض الآخر ، وفيهم العالم الشهير أبو الهذيل واتباعه ، سلموا بصحة القول ان لله صفات العلم والقدرة والحياة... الخ، ولكن على معنى انها هي ذاته شيء واحد لا غير ٨٩ .  
٤ - واخيرا عارض البعض صحة ايراد هذه القضية بهذا الشكل، وذهبوا الى انه من الخطأ ان يقال ان له تعالى قدرة وعلمًا وحياة... الخ ، او ان يقال ان ليس له ذلك . وكان هذا ، على ما يبدو ، رأي شيخ كبير آخر منهم هو عباد بن سليمان واتباعه ٩٠ .

### اثبات الصفات على معنى المفارقة

على ان بعض المتكلمين الآخرين ، لجأوا الى اساليب جدلية اخرى ، تحذوهم الرغبة في تدليل العقبات التي تحول دون اسناد صفات ايجابية الى الذات الالهية . فابن الابيدي ، وهو معاصر للاشعري ، حاول التدليل على ان الصفات انما تحمل على الذات الالهية ، على سبيل المجاز أو الرمزية . وفي رأي مجادل آخر - عنيف لكنه حاذق - هو أبو الحسين الصالحي (القرن التاسع) ، ان القول بأنه تعالى عالم وقادر وحي... الخ لا يعني اكثر من مفارقتها للكائنات الاخرى التي لها هذه الصفات ، او اثبات مضمون الآية القرآنية الكريمة « وليس كمثله شيء » (سورة الشورى الآية ١١) ، وهو قول يحيل الصفات الالهية الى تعابير لفظية فارغة . على ان بعض المتأخرين من مشايخ المعتزلة مثل الجبائي (ت ٩١٥) - وهو الاستاذ الشهير الذي تتلمذ الاشعري عليه - اذ اثبتوا الصفات الالهية ، اعتبروها لوازم ، او - اذا صدقت المصادر - معلولات لذات الله ؛ ومنعوا امكان اسناد البعض من تلك الصفات (مثل السمع والبصر) الى ذاته تعالى ، الا اذا كانت مما يتصل مباشرة بموضوعها (أي الشيء المسموع أو المرئي) ٩٢ . وهذا الرأي المبتكر كان من شأنه ان يحيل الصفات الالهية الى مجرد اعراض لاحقة بالذات الالهية ، مرتبطة - كما اعتقدوا - بموضوعها المحتمل . الا ان الجبائي صرح ، كما فعل اكثر علماء المعتزلة ، بان الاشياء حتى قبل حدوثها ، هي اشياء حقيقية يسوغ اتصالها ايجابيا بفعل الله او ارادته ٩٤ .

### اثبات الصفات على انها احوال

على ان ابن الجبائي ابا هاشم (ت ٩٣٣) ، وكان من كبار علماء المعتزلة،

هذب رأي والده هذا ، بأن اعتبر الصفات الالهية احوالا للذات الالهية ، لا هي موجودة ولا معدومة ؛ ولا تعرف الا عن طريق الذات التي تحل فيها . ومع ذلك فهي ما يميز ذاتا عن سواها ٩٥ . ويبدو ان ابا هاشم ، خلافا لسواه من اصحاب هذا الرأي ، قد قدم بعض الصفات مثل الحياة ، على البعض الآخر كالعلم والقدرة والارادة ، التي وصفت بأنها شروط ملازمة لصفة الحياة ، او معلولة لها ٩٦ . وليس من الواضح اي نفع جنى ابو هاشم ، وسواه كالباقلائي الاشعري النزعة ، من هذه القضية الغريبة . الا ان يكون تقديم الذات على الصفات في الحالة الاولى ، وتقديم بعض الصفات الذاتية على بعضها الآخر في الحالة الثانية . ومع ذلك ، فمن الجلي ان هذا التمييز الصريح ، ما بين الحال والصفة ، كان شاهداً على ذلك النزوع المتزايد نحو الاعتماد على اجتهادات لغوية من هذا النوع ، كوسيلة لتصفية بعض معضلات الكلام الكبرى ، التي واجهت المتأخرين من شيوخ المعتزلة ، ومن تلاهم من اعلام الفكر ، دون ان يظفروا بحل اصيل لها .

### الصفات الازلية والصفات العرضية

وكذلك فيما يختص بسائر المشاكل الاساسية الناشئة من الاعتقاد بأزلية الصفات الالهية ، فان موقف المعتزلة منها لا يقل تداخلا وتعقيدا . بل ان فكرة القدم ذاتها كانت تثير الشكوك عند بعض علماء المعتزلة ، ممن كانوا يحرصون على ازالة اقل ظل من التعدد في الذات الالهية . فأبو الهذيل تشبث بهذه الصفة ، وادرجها في عداد الصفات الالهية الاخرى ، التي وحد بينها وبين الذات الالهية ، كما مر معنا . لكن معمرا جعل اطلاق صفة القدم على الذات الالهية متوقفا على حدوث الموجودات الجائزة ، في حين ان مفكرين آخرين تحدوا صحة هذا النهج في معالجة المشكلة، وانكروا صراحة جواز وصف الله تعالى بالقدم ٩٧ .

اما في باب الصفات الالهية الاخرى ، فان المعتزلة قد ميزوا كذلك بين الصفات الذاتية والصفات الفعلية ، وجريا على رأيهم في نفي الصفات الازلية ، فان كثيرين منهم سلعوا بأزليتها لفظا ، لكنهم منعوا ان يكون لها وجود مستقل عن ذات الله . فقد حاول هؤلاء التدليل على ان الصفات الذاتية ، مثل الحياة والقدرة والعلم، ليست مما يمكن وصف الله بأضدادها، لذلك يمتنع ان يقال عن الله ، الذي هو حي وقادر وعالم ، انه تعالى غير حي او عاجز او جاهل ، في حين ان صفات الفعل ، مثل الحب والارادة والجد

والكلام والرحمة والعدل والخلق ، هي مما يجوز ان يوصف بها ايجابا وسلبا ٩٨ . وهذا القول انتهى بهم الى التسليم بأن هذه الفئة من الصفات الالهية ، التي لها بموضوعها صلة ، لا تعد ضرورية لمفهومنا لذات الله ، ولا هي قديمة فيه قدم الصفات الذاتية ، بل هي صفات عرضية او جائزة .

### الإرادة والفعل

على ان النقاش احتدم في الحلقات الكلامية والفلسفية ، اشد ما احتدم ، حول صفتي الإرادة والكلام . وبناء على الارتباط المنطقي بين صفة الإرادة الالهية وموضوعها الجائز او الحادث ، فان عددا من علماء المعتزلة ، لا سيما فرع البصرة الذي كان يتزعمه ابو الهذيل ، صرحوا بأن الإرادة الالهية صفة عرضية حادثة ، وانها بحكم ذلك ، تقوم لا في محل ، ما دام القول بأنها قائمة بذات الله محال ، دون الوقوع في خلف منطقي ٩٩ . اما زعيم فرع بغداد ، وهو بشر بن المعتز ، فقد ميز هو واتباعه بين نوعين من الإرادة الالهية ، هما ارادة ذاتية وارادة فعلية ١٠٠ . مشددين على ثنائية هذا المفهوم الفاض ، في صلته المزدوجة بذات الخالق من جهة ، وبالمخلوق من جهة ثانية .

وقد خطا آخرون ، منهم النظام والكبي ، خطوة اخرى ، فأنكروا انكارا تاما ، ان تكون هذه الصفة مما يجوز ان يطلق على الذات الالهية . ولعل النظام ادرك استحالة التعارض بين ارادة الله وفعله ، فقد ذكر عنه انه كان يرى ان الله اذا اراد ان يخلق شيئا او يصنعه ، فان ارادته له ليست الا فعل خلقه او صنعه له ، وان ارادته لافعال الانسان انما هي امره بها ، وان ارادته لوقوع الاحداث في المستقبل ، هي فعل العلم او التصريح بأنها واقعة لا محالة ١٠١ .

### الكلام بين القدم والحدوث

ثم ان صفة الكلام ، بحكم مشابهتها لصفة الإرادة اثارت ، هي الاخرى ، طائفة من الصعوبات الماثلة ، التي حاولت المعتزلة التغلب عليها . وكذلك المناظرات اللاهوتية المسيحية حول طبيعة المسيح ، التي تتردد لها صدى واضح في المؤلفات الكلامية ١٠٢ ، قد اثرت ، على ما يبدو ، في صياغة مسألة « كلام الله » الذي لم يكن مستغربا ان يذهب متكلمو المسلمين الى انه عبارة عن القرآن . ومن الجدير بالذكر ، ان خصوم المعتزلة كثيرا ما كانوا يشنعون عليهم بحجة انهم اقتبسوا اعتقادهم في خلق القرآن من النصارى ، الذين اعتقدوا



## الفصل الثاني : نشأة الحركة الكلامية في الاسلام

ان « كلمة الله » قابلة للتجسد في مخلوق ما، هو عندهم يسوع المسيح، في حين ان المعتزلة ، من جانبهم ، سفهوا قول هؤلاء الخصوم بأن القرآن ، نظير السيد المسيح ، هو كلام الله الازلي ١٠٤ .

وهكذا فان المعتزلة ، جريا على مذهبهم في انكار ازلية الصفات، انساقوا الى رفض ازلية الكلام الالهي ، وصرحوا انه عرض محدث ١٠٥ . على ان البارزين من دعاة هذا الرأي ، نظير ابي الهذيل الذي اشرنا اليه مرارا ، لما كانوا مستفرقين في البحث عن محل او حيز ، يمكن لثُل هذا الحادث العارض ان يحل فيه ، وجدوا من الضروري ان يميزوا بين جانبين من جوانب الكلام الالهي هما : فعل الكون الاصلي او قوله « كن » ، الذي خلق به العالم ، على ما جاء في القرآن ، حين امره ان يكون ، وافعال الكون اللاحقة او الثانوية، التي بها اوجد الله المخلوقات الجزئية . فالفعل الاول لا يمكن ان يحل اصلا في الذات الالهية ، لانها ليست محلا للاعراض ، و لا في العالم لانه لم يكن قد برز بعد الى الوجود ، لذا وجب ان يقوم في لا محل . اما افعال الله الجزئية فهي تحل في كل من الاشياء التي خلقت بها ١٠٦ .

### الكلام بين الوحي والتلاوة

وقد ميز علماء آخرون ، نظير النظام ، ما بين الكلام الانساني الذي صرحوا بانه عرض ، والكلام الالهي الذي ذهبوا الى انه صوت مسموع يحدثه الله ١٠٧ . لكن المعتزلة، على الرغم من كل ما حاولوه من تهذيب موضوع الكلام المخلوق ، ذهبوا ، بوجه العموم ، الى ان القرآن ، بوصفه كلام الله ، مخلوق لا محالة . وتفاديا للظن بأن المقصود بخلق القرآن نزوله على النبي محمد ، ما بين السنتين ٦١٠ و ٦٣٢ ، يجدر بنا ان نشير الى ان كلمة الخلق وهنا كانت تدور على مفهوم نظري تجريدي خالص ، لا علاقة له بالمشكلات الراهنة المتصلة تاريخيا بنزول القرآن او تدوينه . فقد احتفظت المعتزلة ، جريا على غرار اهل الحديث واهل السنة بوجه عام ، بفكرة « اللوح المحفوظ » في السماء ( او ام الكتاب ) الذي كان القرآن منقوشا عليه ١٠٨ ، قبل نزوله على النبي عن طريق جبريل - الروح الامين ، والناطق بلسانه تعالى . فمن هذا الطور « السماوي » ، اذا جاز التعبير ، مر القرآن في طورين بشريين : الاول دور الكتابة ، والثاني دور التلاوة . لكنهم مع ذلك اقرروا ان القرآن في كلا هذين الطورين ، كلام مخلوق ١٠٩ .

### محنة القول بخلق القرآن

ومهما يكن من امر فان المعتزلة لم تكن ، من بين الفرق الكلامية الاولى ، هي وحدها التي قالت بخلق القرآن، بل ان الخوارج ، وجل المرجئة والشيعة والجهمية ، قد ذهبوا على ما يبدو هذا المذهب في خلق القرآن ١١٠ . ولو ان قضية خلق القرآن بقيت ، كما كانت بالفعل ، مسألة تجريدية او نظرية محضة ، لما كانت احدثت تلك الضجة ، واثارت ذلك الغضب ، في غضون الشطر الاول من القرن التاسع . الا ان ما زاد في حدة الجدل بين دعاة هذا الرأي والمعارضين له ، ممن وقفوا بعناد في جانب القول بازلية القرآن ، هو الاسلوب المثير الذي جاهر فيه الخليفة المأمون بدعم موقف المعتزلة - ذلك الموقف الذي كان دوما في نظر جمهور اهل السنة موضعا للريبة والقلق ؛ وكذلك اعلانه سنة ٨٢٧ و ٨٢٣ ان عقيدة خلق القرآن هي المذهب الرسمي للدولة، وفرضه بهذه الصفة على المسلمين في جميع انحاء امبراطوريته وهذه « المحنة » كما كانت تسمى اثارت حدة الانقسامات الكلامية في الاسلام وعملت تدريجيا على تأليب العناصر المحافظة والرجعية حول رافع لواء اهل السنة ، العالم التقي الامام احمد بن حنبل (ت ٨٥٥)، الذي استطاع، بمجرد جراته ومضاء عزمته ، ان يحبط خطط ثلاثة من الخلفاء، ويثلم ، شيئا فشيئا ، سيف النقمة الذي اصلته عليهم الدولة ، وان يلحق بمذهب الاعتزال ضررا لا يحول ولا يزول ١١١ .

### تمسك ابن حنبل بازلية القرآن

لقد كان اتجاه المحافظين ، ابتداء بالامام مالك بن انس (ت ٧٩٥) ، ان يصرفوا النظر عن كل محاولة لتعطيل العقيدة ، كمرادف للبدعة . وقد تمثل موقف الامام احمد بن حنبل ، بصدد هذه القضية ، في رده على الموقف المعتدل الذي وقفه ، من قضية خلق القرآن ، متكلم بارز من مفكري هذا العصر ، هو الحسين الكرايسي (ت ٨٩٠) . فمع انه كان ، كما ذكر ، من المتحطين بالعلم ، فقد كان نزوعا الى مذهب المتكلمين ؛ اذ صرح في بعض المناسبات بان القرآن ، من حيث هو كلام الله ، غير مخلوق ، الا ان الفاظه التي يتلوها القراء مخلوقة ، ثم عرض هذا الرأي على الامام احمد بن حنبل لابداء رايه فيه ، فحكم الامام بانه بدعة . عندها اعلن الكرايسي استعداداه لتعديل موقفه ، مصرحا بان القرآن ازل ، وكذلك الفاظه المكتوبة والمتلو . الا ان الامام ابن حنبل ، بدلا من ان يتلقى هذا التراجع بالرضى ، اعلن ان

هذا القول الثاني لا يقل كفرا عن الاول ، مؤكداً على هذا الوجه ان مجرد البحث في طبيعة القرآن ، فضلاً عن قلة جدواه ، كان من فداحة الضرر بحيث حمل السلف ، كما قال ، على تفاديه ، وذلك بدافع من تقواهم ١١٢ .

### تراث المعتزلة الفكري

استمر نجم المعتزلة في الصعود بعد وفاة المأمون سنة ٨٣٣ . فقد كان عهد خليفته المعتصم والواقع ، اللذين عملا على تنفيذ مقرراته دون حماسة تذكر ، مجرد امتداد للخطط السياسية والدينية التي استحدثها هو . لكن هذا الوضع انقلب رأساً على عقب بعد تولي المتوكل للخلافة سنة ٨٤٧ . فقد قدمت الى ابن حنبل الترضيات اللازمة ، لصموده البطولي في وجه الاضطهاد الذي لقيه على يد ثلاثة خلفاء ، وغدا القول بخلق القرآن بدعة منكراً ، كما كان القول بأزليته في عهد الخلفاء الثلاثة السابقين ١١٢ . الا انه من الخطأ ان نزع ان انقلاب الحال على المعتزلة - وهي الفرقة التي احدثت تلك الضجة الكبرى في عالم الفكر الاسلامي - كان نذيراً بزوالها . فقد قدر لتأثيرها ان يستمر في مجالس الكلام زمناً طويلاً ، ليس عن طريق علمائها المتأخرين فحسب ، بل بفعل تأثيرها البالغ في تاريخ مذهب اهل السنة بالذات ، وفي تلطيف مواقف المتطرفين من دعائه . ففرقة الاشعرية التي انبثقت - كما سنرى في ما بعد - عن حركة الاعتزال في القرن العاشر ، انما اقتبست عنها تلك الاساليب التي استخدمتها في النقاش الكلامي كما هي تقريباً ، على الرغم من اكبارها لا أقوال السلف ، واخذت عنها تراثاً حافلاً من المسائل والمفاهيم ، كانت هي السابقة الى طرقها في تاريخ الاسلام .

### سائر اعلام المعتزلة

ولما لم يكن غرضنا في هذه المرحلة تقصي تاريخ هذه الحركة الفكرية الثورية ، كان جديراً بنا على الأقل ان نذكر اسماء اعلامها البارزين حتى ظهور المذهب الاشعري الذي قام على انقاضها . وقد اصطلح القدماء على تقسيم فرقة المعتزلة الى فرعين : فرع البصرة ، وفرع بغداد . وقد اثبتنا في الجدول التالي اسماء المشاهير من اتباعهما حتى منتصف القرن العاشر ، حين اصبح الاشاعرة ، حملة لواء الحركة الكلامية ، باستثناء علم متأخر من اعلام المعتزلة هو القاضي عبد الجبار (ت ١٠٢٥) .

الباب الثاني : الشهادات السياسية - الدينية الاولى

فرع البصرة		فرع بغداد	
اسماء العلماء	سنة الوفاة	اسماء العلماء	سنة الوفاة
واصل بن عطاء	٧٤٨	بشر بن المعتز	٨٢٥
عمرو بن عبيد	٧٦٢	ثعامة بن اشرس	٨٢٨
ابراهيم النظام	٨٢٥ او ٨٤٥	ابو موسى المردار	٨٤١
ابو الهذيل العلاف	٨٤١ او ٨٤٩	جعفر بن مبشر	٨٤٩
ابو بكر الاصم	معاصر للنظام	احمد بن ابي دؤاد	٨٥٥
ابو علي الاسواري	معاصر للنظام	ابو جعفر الاسكافي	٨٥٥
معمر بن عباد	معاصر للنظام	ابو الحسين الخياط	٩٠٢
هشام الفوطي	معاصر للمأمون	ابو القاسم البلخي الكعبي	٩٣١
ابو يعقوب الشحام	٨٤٧		
عباد بن سليمان	٨٦٤		
عمرو بن بحر الجاحظ	٨٦٨		
ابو علي الجبائي	٩١٥		
ابو هاشم ابن الجبائي	٩٣٣		

## حواشي الباب الثاني

- ١ السعدي ، مروج الذهب ، ج ٤ ، ص ٢٦١ وما بعد ، الطبري ، تاريخ الرسل ، ج ١  
Hitti, *History of the Arabs*, pp. 181 f. ص ٢٢٤٠ - ٢٢٦٠ وما بعد .
- ٢ الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ٦٢ وما بعد .
- ٣ الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ٦١ ، انظر ايضا : البغدادي ، الفرق بين الفرق  
ص ٦٢
- ٤ الشهرستاني ، الملل ، ص ١٠٤ - البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١٦١ وما بعد .
- ٥ المرجع السابق ص ١٠٤ .
- ٦ Cf. Goldziher, *Le dogme et la loi de l'Islam* p. 68 قابل
- ٧ الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ١٠٦ وقابل ص ٨٦ والبغدادي ، الفرق ، ص ١٦٠ .
- ٨ المرجع السابق ، ص ١٠٤ ، والبغدادي ، الفرق ، ص ١٦٥ ، و :  
Goldziher, *Le dogme*, p. 180 f.
- ٩ Goldziher, *Le dogme*, p. 165;
- الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ١٠٨ وما بعد .
- ١٠ الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ١٠٨ وما بعد .
- ١١ النوبختي ، فرق الشيعة ، ص ١٦ ، ٩١ .
- ١٢ المرجع السابق ، ص ٩١ ، الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ١٢٢ ، ١٢١ .  
Goldziher, *Le dogme*, p. 165 الحلبي ، الباب الحادي عشر ، في اماكن متفرقة .
- ١٣ الاشمري ، مقالات الاسلاميين ، ص ١٥ ، النوبختي ، فرق الشيعة ص ١٨ - ٢٠ .
- ١٤ النوبختي ، المرجع السابق ، الحلبي ، الباب الحادي عشر ، ص ٤٠ وما بعد .
- ١٥ Goldziher, *Le dogme* p. 188 f.
- ١٦ الاشمري ، مقالات الاسلاميين ، ص ١٥ وما بعد ، الشهرستاني ، الملل والنحل ،  
ص ١٤ ، ١٤٣ وما بعد .
- ١٧ الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ١٧ ، و :  
Watt, *Free will and Pre-destination in Early Islam*, p. 40 f.
- ١٨ المرجع السابق ، ص ٢٢ ، ابن قتيبة ، كتاب المعارف ، ص ٢٨٥ ، و :  
Watt, *Free Will*, p. 84 f.

- ١٩ ابن قتيبة ، كتاب المعارف ، ص ٢٠١ ، الطبري ، تاريخ ج ٢ ، ص ١٧٢٢  
Watt, *Free Will*, p. 40 f. ; Browne, *Literary History of Persia*, I, 282;  
الشهرستاني ، المل والنحل ، ص ١٠٥ .
- ٢٠ Browne, *Literary History*, p. 283.  
والجلي ، الباب الحادي عشر ، ص ٢٤٥
- ٢١ الشهرستاني ، المل والنحل ، ص ١٧ .
- ٢٢ Migne, P.G. XCIV, Col. 1589 f., Anawati and Gardet, *Introduction à la théologie musulmane*, pp. 201 f., 36 f.
- ٢٣ ابن حجر العسقلاني ، تهذيب التهذيب ١٠ ، ٢٢٥ ،  
Wensinck, *Muslim Creed*, p. 53, Browne, *Literary History*, pp. 280 ff.
- ٢٤ الخياط ، كتاب الانتصار ، ص ١١٨ وما بعد ، الشهرستاني ، المل والنحل ، ص ١٧  
وما بعد .
- ٢٥ المصدر نفسه ، ص ٧٢ وما بعد .
- ٢٦ ابن المرتضى ، المنية ، ص ١٩ ، و  
Pines, *Beiträge*, Appendix
- ٢٧ الخياط ، كتاب الانتصار ، ص ٩٢ .
- ٢٨ الخياط ، كتاب الانتصار ، ص ٩٢ ، الأشعري ، الإبانة ، ص ٥٠ ، وانظر أيضا  
Pines, *Beiträge*, Appendix; Watt, *Free Will*, p. 103.
- ٢٩ المرجع السابق ، ص ١٨ ، الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، ص ٥٤٢ .
- ٣٠ الخياط ، كتاب الانتصار ، ص ٩٢ .
- ٣١ Wensinck, *Muslim Creed*, p. 56 f. : انظر :
- ٣٢ الشهرستاني ، المل والنحل ، ص ٥٩ وما بعد ، البغدادي ، أصول الدين ، ص ١٢٤ ،  
Watt, *Free Will*, p. 96 f.
- ٣٣ مما يدعو الى القرابة ان فئة من المعتزلة ، في ما ذكر ، خالفت هذا الرأي ، انظر :  
الخياط ، كتاب الانتصار ، ص ٢٢ . والظاهر ان الصالحى ، وهو معاصر للخياط  
ومنسوب الى المرجئة آنا وإلى المعتزلة آنا اخر ، كان حامل لواء هذا الرأي . انظر  
الأشعري ، مقالات الإسلاميين . ص ٢٠٩ وما بعد ، وابن المرتضى ، المنية ، ص ٤٠ .
- ٣٤ البغدادي ، أصول الدين ، ص ٢٦ وما بعد ، الشهرستاني ، المل والنحل ، ص ٢١ ،  
الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، ص ٢٥٦ .
- ٣٥ المل والنحل ، ص ٢١ وما بعد ، أصول الدين ، ص ١٥٠ وما بعد .
- ٣٦ فخرى *Islamic Occasionalism* p. 68 f. البغدادي ، أصول الدين ، ص ١٥٠ وما  
بعد ، و ٢٤٠ وما بعد .
- ٣٧ الأشعري ، مقالات الإسلاميين ص ٤٠٢ وما بعد ، وفخرى  
Some Paradoxical Implications, of the Mut'azilite View of Free Will,  
*Muslim World*, XLII (1953), 98-108
- وقد شملت هذه التيلة بعض ما في هذا المقال .

- ٢٨ كما يذكر الشهرستاني في كتاب الملل والنحل ، ص ٤٤ . وهذا يذكر بحق ان بشرا استمد مذهبه هذا من الفلاسفة الطبيعيين . انظر ايضا الخياط ، كتاب الاقتصاد ، ص ٦ و ١٧١ .
- ٢٩ الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ٤٠٣ ، البغدادي ، الفرق بين الفرق ، ص ١٤٣
- ٤٠ الشهرستاني ، نهاية الاقدام ، ص ٦٨ وما بعد ، انظر ايضا : النزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ٤٢ . ويبدو ان الذي اثار الاهتمام بهذه القضية المجردة جدا ، انما كان اعتبارا شرعيا محضاً ، وهو ما اذا كان الانسان مسؤولاً عن افعاله تولدت من اعماله بعد وفاته . والمثال التقليدي عليه هو مطلق القوس الذي يقتل رجلاً ما ، لكنه يموت قبل ضحيته . انظر : الاشعري ، مقالات الاسلاميين ص ٤٠٣ ، والبغدادي ، اصول الدين ، ص ١٢٧ .
- ٤١ الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ٤٠٣ . وابو الهذيل يميز بين ما يفعله الانسان في نفسه ، وما يحدثه في اشياء اخرى ، وعنده ان الاول علة الثاني . وهو يعتبر الارادة احد الامور التي يحدثها في نفسه . وجمهور المعتزلة (باستثناء الجبائي) يعتبرون الارادة العامل الرئيسي الاول في الفعل ، ويشقون ان يكون للارادة ارادة (ص ١٤٩) . او انها فعل متولد (٤١٤) متحاشين بذلك الوقوع في الدور اللامتناهي . ومن الجدير بالذكر ، ههنا ، ان الاشاعرة انكروا قدرة الارادة على الاختيار الحر ، وردوا ذلك الى الله تعالى . والنزالي الذي يردد سدى تلاميهم يرجع فكرة الاختيار الى مفهوم الخير ، ويضيف هذا الخير الى القدرة الالهية ، انظر احياء علوم الدين ، ج ٤ ، ص ٢١٩ وما بعد .
- ٤٢ الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ٣٩ ، البغدادي ، الفرق بين الفرق ، ص ١٢٩ ، الخياط ، كتاب الانتصار ، ص ٤٤ .
- ٤٣ ابو الهذيل . وجعفر بن حرب ، والاسكافي والجبائي كتبوا ، في ما ذكر ، ردودا عليه . انظر الفرق بين الفرق ، ص ١١٥ . ويذكر البغدادي من الاشاعرة : الاشعري والباقلاني والقلاني .
- ٤٤ هو معاصر للنظام وابي الهذيل والخليفة هارون الرشيد (٧٨٦-٨٠٩) . انظر ابن المرتضى ، النية ص ٣١ - ٣٢ .
- ٤٥ الشهرستاني ، الملل والنحل ص ٤٦ ، والخياط ، كتاب الانتصار ، ص ٥٤ ، والبغدادي ، الفرق بين الفرق ، ص ١٢٧ ، والاشعري ، مقالات الاسلاميين ص ٥٤٨ .
- ٤٦ مقالات الاسلاميين ، ص ٤٠٦ ، وكتاب الانتصار ، ص ٤٥ .
- ٤٧ هذا بالواقع مركز الخياط في دفاعه عن معمر ضد ادعاءات ابن الراوندي . انظر كتاب الانتصار ، ص ٤٥ .
- ٤٨ الشهرستاني يصمم معمرًا بوصفه له انه « اول الكافرين » وذلك لانكاره ان القدر خير منه وشره من الله (الملل ، ص ٤٦) .
- ٤٩ البغدادي ، الفرق بين الفرق ، ص ١٣٧ ، الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ٥٤٨ ، الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ٤٦ .
- ٥٠ الملل والنحل ، ص ٤٧ ، الفرق بين الفرق ، ص ١٤٠ .
- ٥١ الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ٢١٢ - ٢٢٠ .
- ٥٢ هذا الاعتبار هو تمازجه بالجسد ، فالنظام يعرف الانسان بانه «روح يتخلل الجسد ، وهو ممتزج به امتزاج الكل بالكل . على ان الجسد مجرد آفة وسجن له » .

- ٥٢ الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ٤٠٥ ، ٣٣٢ ، البغدادي ، الفرق بين الفرق ، ص ١٤٠ .
- ٥٤ يذكر الشهرستاني صراحة ان معمرا « اخذ هذا القول من الفلاسفة الذين اعتقدوا ان النفس جوهر قائم ببلاده لا هو في مكان ولا في زمان » والملل والنحل ص ٤٧ . اما البغدادي فيرى ، بما هو اقرب الى الصواب ، انه بالواقع نسب الى الانسان ما هو خاص بالله (الفرق بين الفرق ص ١٤٠) .
- ٥٥ ان رأي النظام لم يخل تماما من التلغز لانه نسب « القوة والقدرة والحياة والارادة » الى النفس وحدها (الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ٣٨) .
- ٥٦ الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ٤٠٧ .
- ٥٧ الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ٤٩ .
- ٥٨ المصدر السابق ، انظر ايضا الاشعري ، مقالات الاسلاميين ص ٤٠٧ ، والبغدادي ، الفرق بين الفرق ص ١٥٧ .
- ٥٩ ابن المرتضى ، النية ، ص ٣٦ ، ٣٧ ، الفرق بين الفرق ، ص ١٥٨ .
- ٦٠ الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ٤٩ .
- ٦١ انظر : Fakhry, *Islamic Occasionalism*, p. 33 f.
- ٦٢ البغدادي ، اصول الدين ، ص ٣٦ ، الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ٢٨ ، ابن حزم ، الفصل في الملل والنحل ، ج ٥ ، ص ٩٢ ، الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ٣٠٨ وما بعد ، والتيسابوري ، كتاب المسائل ، ص ٢ وما بعد .
- ٦٣ الاشعري ، مقالات الاسلاميين . ص ٣٠٥ ، ٣٤٥ ، قابل ابن حزم ، الفصل ج ٥ ، ص ٦٦ .
- ٦٤ مقالات الاسلاميين ، ص ٣٤٣ ، الفصل ، ج ٥ ، ص ٦٦ ، الشهرستاني ، الملل والنحل ص ٢٨ ، البغدادي ، الفرق بين الفرق ، ص ١١٤ ، وفي رواية في مقالات الاسلاميين ان هشاما اقر وجود « المعاني » فضلا عن الاجسام ، انظر ص ٣٤٥ .
- ٦٥ ينبغي ان نذكر ، من اعلام الفرقة التي اكثرت الاعراض ، الجاحظ (ت ٨٦٨) . انظر : الملل والنحل ، ص ٥٣ .
- ٦٦ البغدادي ، اصول الدين ، ص ٤٦ - ٤٧ ، والفرق بين الفرق ، ص ١١٤ ، ١٣١ .
- ٦٧ اصول الدين ، ص ٣٦ وما بعد ، والفرق بين الفرق . ص ٣١٦ .
- ٦٨ البغدادي ، اصول الدين . ص ٥٦ ، ٦٩ ، الاشعري ، مقالات الاسلاميين ص ٥٧٠ ، وايضا ص ٣٠٧ و ٣١٥ ، اصول الدين . ص ٥٦ - ٥٧ ، والجويني ، الارشاد ، ص ١٤ .
- ٦٩ الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ٥٧٠ ، وايضا ٣٠٧ ، ٣١٠ ، اصول الدين ، ص ٥٦ - ٥٧ ، والجويني ، الارشاد ، ص ١٤ .
- ٧٠ البغدادي ، اصول الدين ، ص ٥٦ . الاول هو رأي الكسبي والثاني رأي ابي هاشم . ويستدل من قول البغدادي انه كان لكليها اتباع .



- ٧١ الباتلاني ، التمهيد ، ص ١٨ ، ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٣٣٦ ، وكذلك  
Anawati and Gardet, *Introduction à la théologie musulmane*, p. 68 f.
- ٧٢ الأشمري ، مقالات الاسلاميين ، ص ٢٧٠ ، والآيتان القرآنيان المستشهد بهما هما  
سورة الأنفال ، الآية ٦٧ وسورة الاحقاف ، الآية ٢٤ . وهما يتحدثان عن الامراض الراللة  
في هذا العالم .
- ٧٣ مقالات الاسلاميين ، ص ٢٥٨ - ٢٥٩ ، والبغدادي ، اصول الدين ، ص ٥٠ - ٥١ .
- ٧٤ موسى بن ميمون ، دلالة الحائرين :  
Maimonides *Guide des égarés*, pt. I, ch 73,6th proposition.
- ٧٥ هذا هو رأي الاشاعرة الرسمي الذي يقضي بان « كل شيء في العالم يكون عندما يقول  
له الله كن ... ويفنى عندما يأمره بان يفنى » (البغدادي ، اصول الدين ص ٥٠) . وعلى  
كل فان بقاء الشيء انما هو نتيجة لما يخلقه الله فيه من عرض البقاء . وحتى توقف الله  
عن خلق هذا العرض فان الشيء ينعدم من الوجود . على ان بعض مفكري المعتزلة  
(كالبجائي وابنه ابي هاشم على الاخص) عارضوا هذا القول ، وجادلوا في ان الله  
عندما لا بد من ان يخلق عرضي الفناء في لا مكان ان هو شاء ان يبيد الكون (المصدر  
نفسه ، ص ٤٥ ، ٦٧ وما بعد) .
- ٧٦ الخياط ، كتاب الانتصار ، ص ١٣ وما بعد ، اصول الدين ، ص ٢٢٨ ، الباتلاني ،  
التمهيد ، ص ٣٦٥ وما بعد .
- ٧٧ كتاب الانتصار . ص ١٨ ، اصول الدين ، ص ٢٢٨ ، وفي اماكن متفرقة .
- ٧٨ البغدادي ، اصول الدين ، ص ٢٢٨ ، ٢٤٢ وما بعد .
- ٧٩ البخاري ، الصحيح ، ص ١٩ ، ومسلم ، الصحيح ، ج ١ ، ص ٢١٧ على التوالي .  
انظر ايضا ، اصول الدين ، ص ٢٤٢ وما بعد .
- ٨٠ الأشمري ، مقالات الاسلاميين ، ص ١٥ ، النوبختي ، فرق الشيعة ص ١٩ - ٢٠ ،  
البغدادي ، اصول الدين ، ص ٣٢٢ ، الجرجاني ، كتاب التمريرات ، ص ٧٩ ،
- ٨١ المرجع نفسه ، ص ١٥ وما بعد ، البغدادي ، اصول الدين ، ص ٢٢١ - ٢٢٢ بـ النوبختي ،  
فرق الشيعة ، ص ٢٨ ، ٢٩ ، ٦٧ ، الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ١٢٤ وما بعد ،  
الطلي ، كتاب التنبيه ، ص ١٥ .
- ٨٢ اصول الدين ، ص ٩٠ ، والباتلاني ، التمهيد ، ص ٢٧٢ .
- ٨٣ الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ٢٠ .
- ٨٤ الأشمري ، مقالات الاسلاميين ، ص ١٥٦ - ١٥٧ .
- ٨٥ المصدر نفسه ، ص ٤٨٣ .
- ٨٦ صاعد ، طبقات الامم ، ص ٦ ، الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ٢١٧ .
- ٨٧ الأشمري ، مقالات الاسلاميين ، ص ١٧٧ وما بعد وايضا ص ٨٣ وما بعد ، انظر ايضا  
Wensink, *Muslim Creed*, p. 75 f.

- ٨٨ البغدادي ، اصول الدين ، ص ٩١ ، مقالات الاسلاميين ، ص ٤٨٦ .
- ٨٩ البغدادي ، اصول الدين ، ص ٩١ ، الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ٣٤ ،  
الخياط ، كتاب الانتصار ، ص ٥٩ .
- ٩٠ انظر ايضا : الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ٤٩٧ .
- ٩١ المرجع نفسه ، ص ١٨٤ .
- ٩٢ الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ٥٠١ .
- ٩٣ المصدر نفسه . ص ١٧٥ وما بعد ، ٤٩٢ ، ٥٢٢ . انظر ايضا : البغدادي ، اصول  
الدين ص ٩٢ .
- ٩٤ الشهرستاني ، نهاية الاقدام ، ص ١٥٠ وما بعد ، اصول الدين ، ص ٧٠ - ٧١ .
- ٩٥ المصدر السابق ، ١٢٢ وما بعد .
- ٩٦ الشهرستاني . نهاية الاقدام ، ص ١٢٢ وما بعد .
- ٩٧ الاشعري . مقالات الاسلاميين ، ص ١٨٠ .
- ٩٨ الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ١٧٨ ، ٥٠٨ وما بعد .
- ٩٩ البغدادي ، اصول الدين ، ص ٩٠ وما بعد ، ١٠٣ ، الاشعري ، مقالات الاسلاميين ،  
ص ١٨٩ وما بعد ، ٥١٠ . وفي ص ١٩٠ و ٥١١ ، ماخذ على ابي الهذيل بتعارض الراي .
- ١٠٠ الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ١٩٠ .
- ١٠١ المرجع السابق ، ص ١٩٠ وما بعد ، البغدادي ، اصول الدين ، ص ٩٠ ، ١٠٣ .
- ١٠٢ انظر مثلا : الباقلائي ، التمهيد ، ص ٧٥ وما بعد ، ٨٩ ، ٩٥ ، ١٠١ ، وقابل  
*Anawati and Gardet, Introduction à la théologie musulmane, p. 38 f.*
- ١٠٣ التمهيد ، ص ٢٥٣ ، الاشعري ، الابانه ، ص ٢١ .
- ١٠٤ الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ١٩٢ وما بعد .
- ١٠٥ انظر رسالة المأمون الى قاضي قضاة بغداد في تلويح الطبري ، ج ١ ، ص ١٩٨ ، وفي  
فهرست ابن النديم ، ص ٢٦٩ - ٢٧٠ .
- ١٠٦ البغدادي ، اصول الدين ، ص ١٠٦ ، الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ٥١٨ ،  
الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ٢٤ .
- ١٠٧ مقالات الاسلاميين ، ص ١٩١ و ٥٨٨ .
- ١٠٨ القرآن الكريم ، سورة البروج ، الايتان ٢١ - ٢٢ .
- ١٠٩ الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ٥١٨ وما بعد .
- ١١٠ المصدر نفسه ، ص ٥٨٢ و ٥٨٩ ، الخياط ، كتاب الانتصار ، ص ٩٢ وما بعد .
- ١١١ راجع : *Patton, Ahmad b. Hanbal and the Mihna, p. 50 f.*
- ١١٢ راجع : *Ibid, p. 33 f.*
- انظر ايضا : الاشعري ، مقالات الاسلاميين ص ٦٠٢ .
- Patton, p. 139 f.*

## البَابُ الثالث

طُلُوعُ النُّأَيْفِ الْفَلَسْفِيِّ الْمُنْظَمِ فِي الْقُرُونِ الْخَامَةِ



## الفصل الأول

### الكندي (الذي يُؤلف في أسفي بُدع في الإسلام)

#### الكندي أول فيلسوف عربي

إن المؤلف الذي يجمع الثقات على أنه أول فيلسوف عربي ، سواء بالمعنى العرقي الخاص ، أو بالمعنى الثقافي العام ، هو أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي ، سليل قبيلة كبرى من قبائل عرب الجنوب ، هي قبيلة كندة ، تلك القبيلة ، التي انجبت في الأدب العربي علما من أبرز اعلامه ، هو الأمير الشاعر امرؤ القيس ، الملقب بالملك الضليل ، من جراء كفاحه الفاشل في سبيل استعادة عرش كندة ، في أعقاب اغتيال والده .

ولقد سبق لنا أن اتينا على ذكر الكندي ، بوصفه مناصرا لحركة الترجمة ، أو راعيا لها ؛ وباعتباره من السابقين الى تعريف العالم الاسلامي بالمؤلفات اليونانية والهندية ١ ، حتى أن بعض المصادر تنسب اليه ترجمة العديد من المؤلفات الفلسفية ٢ خطأ ولا شك ، نظرا للدور الذي قام به في تنقيح الكثير من الرسائل الفلسفية ، أو في تلخيص محتواها . ومع ذلك ، فإن فضل الكندي في خدمة الحركة الفلسفية والكلامية الناشئة ، في القرن التاسع ، ونضاله في مقاومة النفور الذي واجه به أبناء ملته تقبل المناهج الأجنبية أو تمثل المفاهيم الغريبة ، يؤهلانه بحق لاحتلال منزلة خاصة به في تاريخ الفكر الفلسفي الاسلامي .

#### حياة الكندي ونشأته

لسنا نعرف عن حياة الكندي الباكرة في الكوفة إلا القليل . والمعروف أنه ولد في هذه المدينة العراقية في أواخر القرن الثامن ، عندما كان والده واليا عليها ٣ . ومن الكوفة انتقل ، على ما يبدو ، الى البصرة ، وهي آنذاك مركز هام للدراسات اللغوية والمناقشات الكلامية . ثم تحول الى بغداد ، وهو بعد شاب ، وأقام فيها . وبغداد في ذلك الحين عاصمة الخلافة ، ومحور الحركة الفكرية في القرن التاسع ٤ . وهنا حظى الكندي برعاية ثلاثة من

الخلفاء العباسيين هم المأمون (٨١٣ - ٨٣٣) ، والمعتصم (٨٣٣ - ٨٤٢) والواثق (٨٤٢ - ٨٤٧) . وقد عرضنا في مقام سابق لاهتمامهم العام بانتشار الدراسات الفلسفية ، ولرعايتهم الخاصة لمذهب الاعتزال . أما في عهد المتوكل (٨٤٧ - ٨٦١) ، الذي ارتدّ بمنف على رعاية اسلافه الثلاثة للفلسفة والكلام ، فقد اصيب الكندي بنكسة في اوضاعه الخاصة ، لكنه عمر — مع ذلك — الى ما بعد وفاة المتوكل بخمس سنوات ، وكانت وفاته استنادا الى ارجح التقديرات ، سنة ٨٦٦ او بعد ذلك بقليل ٦ .

وكما اننا لا نعرف الكثير عن مولد الكندي ووفاته ، فاننا نجهل كذلك الكثير من تحصيله وظروف نشأته . على ان عامة مؤرخيه ينسبون له البخل . وقد روى اخبار بخله الاديب الكبير والكاتب المعتزلي الجاحظ (ت ٨٦٨) ، وذلك في مؤلفه « كتاب البخل » الذي وضعه قبل وفاة الكندي بفترة قصيرة ٧ . وهناك مؤلفون متأخرون نسبوا اليه اقوالا حكيمية تبرر التقير وتطريه ، منهم ابن ابي اصبعة .

#### اتساع نشاطه الفكري وتنوعه

لكن لدينا ، لحسن الطالع ، معلومات اوفى عن نتاج الكندي الضخم في الفلسفة والعلوم ، الامر الذي يؤهله — بلا ريب — لان يعتبر في طبعة المؤلفين الموسوعيين في الاسلام . على ان الجانب الاكبر من نتاجه هذا لم يصلنا — لسوء الحظ — ولكننا بالاستناد الى ما بقي من مؤلفاته ، مما نشر مؤخرا في مصر ٨ ، نرى ان الـ ٢٤٢ كتابا التي نسبها اليه ابن النديم ، كانت ، على ما يتبين من تصنيف ابن النديم لها ، رسائل ومقالات تتناول بالبحث : المنطق ، والفلسفة الاولى ، والحساب ، والكرويات ، والموسيقى ، والفلك ، والهندسة ، والطب ، والتنجيم ، والكلام ، وعلم النفس ، والسياسيات ، والآثار العلوية ، وطبيعة الاقاليم ، والتكنات والكيمياء القديمة ٩ .

ونظرا لهذا الاتساع الهائل في مدى نشاطه العلمي في التحصيل والتأليف ، فان بعض المؤرخين ، نظير السجستاني ، قد اعتبروه عالما طبيعيا ورياضيا لا غير ١٠ ، في حين ان مؤرخين آخرين اعتبروه ، بما هو اقرب الى الانصاف ، احد كبار اعلام الفلسفة العربية والكلام الاسلامي ، فضلا عن مكانته في الطبيعيات والرياضيات ١١ . ولعل هذا الشمول في عبقريته هو الذي اكسبه لقب « فيلسوف العرب » ، وجعل العلماء الكفاء يقدرون عليه الشاء الوافر . صحيح ان بعض المؤرخين قد وصفوه بالتقصير والسطحية ،

لا سيما في باب المنطق . فهم يدّعون انه لم يبلغ في تحليله مبادئ هذا العلم الاولى ١٢ . الا اننا لا نستطيع التثبت من مدى صحة هذا الادعاء او من مقدار فسادة ، ما دامت جميع مؤلفاته في المنطق لم تصلنا .

### الكندي والتيار الكلامي

على ان هنالك اتفاقا واضحا ، بين مناهضي الكندي ومناصريه على السواء ، في ما يتصل بدوره في محاولة ردم الهوة بين الفلسفة والشريعة ١٣ . وهذه رسائله التي نشرت مؤخرا تثبت ان اول مؤلف فلسفي نظامي في الاسلام كان ايضا من كبار الداعين الى تسليط نور العقل على النصوص المنزلة . والحق ان مؤلفات الكندي ينبغي ان تدرج في صميم التيار الكلامي الذي يقترب باسم شيوخ المعتزلة — وهم الرواد الحقيقيون للحركة الكلامية في الاسلام . ودلالة اخرى على صلته بالمعتزلة انه رفع عددا من رسائله — منها « رسالة في الفلسفة الاولى » و « الابانة عن سجد الجرم الاقصى وطاعته لله عز وجل » و « الابانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد » — الى الخليفة المعتصم . او الى ابنه احمد الذي تتلمذ عليه ، وهما معروفان بعطفهما على تعليم المعتزلة ١٤ .

واهم من ذلك ، في هذا الصدد ، فحوى ابحاثه في مؤلفاته الكلامية ، التي تشهد بعض عناوينها على تأثيره الواضح بمذهب الاعتزال ، وهي : « في ان افعال الباري جل اسمه كلها عدل لا جور فيها » و « في التوحيد » و « الرد على النانية » و « الاستطاعة وزمان كونها » ١٥ ، وهي بين الموضوعات المشهورة التي عالجها شيوخ المعتزلة . بل ان الرسائل التي بلفنتنا تظهر ، على نحو يكاد يكون قاطعا ، ان الكندي ، خلافا لما ذهب اليه بعض النقاد القدماء ١٦ ، قد انحرف عن تعليم ارسطو في عدد من المسائل الكبرى ، وبقي امينا لروح الشريعة الاسلامية . ومثال ذلك قوله ان حقيقة الوحي يستطاع اثباتها بالقياس المنطقي على وجه لا يتصدى لانكاره الا الجاهل ١٧ ، او ان الحقيقة المنزلة تفوق الحكمة الانسانية مرتبة ، كما يفوق الانبياء ، الذين ينطقون باسم الله ، والذين هم حملة العلم الالهي ، سائر البشر ١٨ . وفضلا عن ذلك ، فقد انضم الى فئة المتكلمين الذين انتصروا للعديد من العقائد الاسلامية الاساسية ، في وجه تهجمات الماديين والماتويين والملحدين ، وانحرف العديد من الفلاسفة الآخرين . يشهد على ذلك دفاعه عن فكرة حدوث العالم من العدم ، وعن حشر الاجساد ، وامكان حدوث المعجزات ، وصحة الوحي النبوي ، وقدرة الله على

احداث العالم وافنائه الخ .

وسندكر في المكان المناسب ، انه في مطلع القرن الحادي عشر ، ورد ١٣ بوجه خاص على رأي الفارابي وابن سينا في انبثاق الكون ، باتت المعضلتان المتلازمتان ، وهما ازالة العالم وابداعه من العدم ، محك العقيدة السليمة على الصعيد الفلسفي ، في حين كان دليل العقيدة الصحيحة ، على الصعيد الديني العملي ، الاقرار بإمكان حدوث المعجزات بوجه العموم ، وبنزول الوحي النبوي ، كنوع خاص من الاعجاز . وقد اتخذ الكندي في جميع هذه القضايا موقفا صريحا معارضا للانبثاقيين والمثبئين ، ومؤيدا لعلماء الكلام .

وفي حجة رد المتكلمون فيها بعنف شديد على دعاة الفكر الهندي واليوناني ، في قولهم بعدم لزوم الوحي ١٩ - على اعتبار انه يقوِّض تصريحات الانبياء بانهم رسل اختصهم الله بنقل كلمته الى بني البشر - عمد الكندي الى الاستشهاد بالقرآن الكريم ، ولجأ الى تأويل آياته الغامضة تأويلا مجازيا . فالكندي لم يشك قط في صحة النبوات ، بل وضع رسالة دلل فيها على صدقها . وهذه الرسالة ، كانت بلا ريب ، كما كانت رسالته في « تقض مسائل الملحين » - التي ذكرها ابن النديم - موجهة ضد اولئك الذين انكروا حقيقة النبوة ٢٠ .

### موضوع الفلسفة واغراضها

وقبل ان نتطرق الى تحليل المذهب الكلامي الذي اعتنقه الكندي ، يجدر بنا ان نتناول مفهومه لطبيعة الفلسفة ومراميها ، ولاختلافها عنده عن سواها من حقول المعرفة . ففي رسالته « الفلسفة الاولى » - وهي رسالة هامة توجه بها الى الخليفة المعتصم - يعرف الفلسفة بأنها « علم الاشياء بحقائقها بقدر طاقة الانسان » ، ويعرف الفلسفة الاولى ، او ما بعد الطبيعة ، على نحو اخص بأنها « علم الحق الاول الذي هو علة كل حق » ٢١ .

ويذكر الكندي ، بأسلوب ارسطوطالي لا يقبل الشك ، ان علم ما بعد الطبيعة هو العلم بعلم الاشياء ، وانه بمقدار ما يكون علمنا بعلم الشيء وافيا ، يكون هذا العلم اشرف واتم ، وهذه العلة اربع : العنصرية والصورية والغاطلة والتمامية . وتعني الفلسفة باربعة مطالب ، « كما حددنا في غير موضع من اقاويلنا الفلسفية » ٢٢ هي : « هل » ، و « ما » ، و « أي » ، و « لِم » ، او بكلام آخر في الوجود والنوع ( او الجنس ) والفصل وعلة الاشياء التمامية .



وهكذا فمن عرف العنصر عرف الجنس ، ومن عرف الصورة عرف النوع ، وعرف كذلك الفصل ؛ ومتى عرفنا العنصر والصورة والعلة التمامية ، عرفنا حدها « وكل محدود فحقيقته حده » ٢٣ .

### الاقراء بفصل القدماء

ويثني الكندي على القدماء ، موضحا صفة الفلسفة التراكمية ، فيشير الى ما يدين به الفيلسوف لسابقه ، والى واجبه في ان يأخذ الحق شاكرا من أي مصدر اتى ، حتى ولو كان اجنبيا ، فيقول : « فينبغي ان يعظم شكرنا للآتين يسير الحق ، فضلا عن اتى بكثير من الحق ، اذ اشركونا في ثمار فكرهم ، وسهلوا لنا المطالب الحقيقة الخفية ، بما افادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق ؛ فانهم لو لم يكونوا ، لم يجتمع لنا ، مع شدة البحث في مددنا كلها ، هذه الاوائل الحقيقة التي بها تخرجنا الى الاواخر من مطلوباتنا الخفية ؛ فان ذلك انما اجتمع في الاعصار السالفة المتقدمة عصرا بعد عصر ، الى زماننا هذا ، مع شدة البحث ، ولزوم الداب ، واثير التعب في ذلك » ٢٤ .

ويقترح الكندي عن ارسطوطاليس قوله : « ينبغي لنا ان نشكر آباء الذين اتوا بشيء من الحق ، اذ كانوا سبب كونهم ، فضلا عنهم ، اذ هم سبب لهم ، واذ هم سبب لنا الى نيل الحق » ٢٥ . ثم يقول : وينبغي ان يكون غرضنا اقتناء الحق من اين اتى ، « فانه لا شيء اولى بطالب الحق من الحق » .

واذ ننقطع الى طلب الحق ، يترتب علينا ان نبدأ بتحصيل ما قاله القدماء في ذلك على اتم وجه ممكن ووضح صورة ، وان نتم ما فاتهم حيث ينبغي « على مجرى عادة اللسان وستة الزمان » . وعلينا ان نتفادى الاسهاب في القول ، لانه يتيح لمن ليسوا اهلا لطلب الحق ان يسيثوا فهم الفلسفة ، ويستفهموا طلبها باسم الدين ، وهم ليسوا منه في شيء ؛ وانما هم يستغلونه لبلوغ اغراضهم وتحقيق مطامعهم . فكل من يسقته طلب الحق على انه كفر ، فقد كفر ، لان معرفة الحق تشمل معرفة ما هو الهى ، ومعرفة وحدانية الله ، ومعرفة كل ما هو فاضل ونافع . وكذلك كل ما يساعد على التمسك به ، والتجافي عن اعداده . وهذا ، كما ذكر الكندي ، هو تماما ما دعا اليه رسول الله الصادقون جميعهم ٢٦ .

وفضلا عن ذلك ، فما من احد يستطيع عقليا ان ينفي ان مثل هذا الطلب امر ضروري ، لانه اذا ما اقر بأنه ضروري فطلبه ضروري ؛ وان هو نفى ضرورته ، فعليه ان يوضح اسباب رفضه ، وذلك بمثابة الاقرار بأنه

ضروري . اذ ليس من احد يستطيع ان يعالج دون ان يستوعب العلل ٢٧ ، او كما عبر ارسطو عن ذلك اذ قال : لا احد يستطيع ان يمتنع عن التفلسف دون ان يخوض فعلا في الفلسفة ٢٨ .

### العلوم الفلسفية واقسام المعارف

اما في ما يختص باقسام الفلسفة المختلفة ، فان الكندي يصنفها بحسب منابع العلوم الانسانية على اختلافها . فهناك اولا منبع المعرفة الحسية الذي يختص بادراكنا للاشياء الخارجية ، على نحو تلقائي مباشر ، وذلك عن طريق حواسنا . وهذا الادراك الحسي ، نظير الشيء المدرك هو في حالة من التحول الدائم ، وهو معرض للزيادة والنقصان بلا انقطاع . وفعل الاحساس يفضي الى تكون صور في القوة المصورة ، لا تلبث ان تتطرق الى القوة الخافضة لتخزن فيها ، فتكتسب من جراء ذلك نوعا من الثبات ٢٩ .

وبلي ذلك المعرفة العقلية ، وهي « اقرب من طبيعة الاشياء » ، لكنها — مع ذلك — ابعد عن طبيعتنا من الادراك الحسي . وموضوع هذه المعرفة هو الكلي ، المفارق للمادة والذي لا يمكن اطلاقا ان نتمثله حسيا ، ولا ان يتجلى في صورة محسوسة ، ما دام الاحساس والتمثل كلاهما يختصان بالجزئيات ذات الوجود المادي . اما كيفية ادراكنا لهذا الكلي المجرد فعلى نحو غير مباشر ، او بتوسط الاستدلال . فنحن ندرك حقيقته كما تتحدر اليها منطقيا وحتميا من مبادئ المعرفة الاولى التي هي لنا بالفطرة . وهكذا فتسليمنا بصحة القول انه خارج العالم لا يمكن ان يكون هنالك لا خلاه ولا ملاء ، انما يحصل بالاستنتاج من سلسلة من المقدمات المسلمة ، التي تقود منطقيا الى هذه النتيجة ٣٠ .

وفي ما يتصل بالكائنات المفارقة للمادة ، التي لا يمكن ان تصبح موضوعا للتمثل ، فان بعضها يجوز ، مع ذلك ، ان يقترن بالمادة ذهنيا وعلى سبيل العرض ، مما قد يؤدي الى التوهم انها قابلة للتمثل ، مثال ذلك الشكل الذي يوجد مقارنا للمادة ، مع انه اعتبار ذهني محض ، فهو يدرك بالتجريد ، وبلاستقلال عن الشيء المادي الذي يوجد فيه ٣١ . وهذا بين في الكائنات المفارقة ، التي لا تقترن بالمادة مطلقا والتي ندرکها ادراكا عقليا مجردا .

### الطبيعة وما بعد الطبيعة

ان التمييز ما بين الموجودات المادية واللامادية يقابل — عند الكندي —

## الفصل الاول : الكندي

التقسيم الثنائي العام للفلسفة الى فلسفة الطبيعة ، وفلسفة ما بعد الطبيعة ، ( او كما يدعوها هو هنا ما فوق الطبيعة ) . فالمفهوم الارسطوطالي للطبيعة ، كمبدأ للحركة ، يتيح له ان يميز ما بين الطبيعة وما بعد الطبيعة ، على اساس انهما علم المتحرك وعلم غير المتحرك على التوالي ٢٢ . ويبدو ههنا انه يحاول تبسيط المقابلة الارسطوطالية بردها الى علمين نظريين بدلا من ثلاثة ، كما هي الحال عند ارسطوطاليس ٢٣ . على انه يعتمد في اماكن اخرى ، الى توسيع هذه القاعدة الثنائية ، ليميز بين الموجودات المادية واللامادية ، فتتفق مع التمييز ما بين الكائنات الالهية والمخلوقات المادية . فاذا به يجعل الفلسفة قسمين رئيسيين ، يدعو الاول « علم الاشياء الالهية » ، والثاني « علم المصنوعات » ٢٤ . وهنالك صنف آخر من الكائنات لا يغفل عن ذكره ، يتوسط هذين القسمين ، ويوصف بأنه غير مادي ، لكنه — مع ذلك — قابل للاقتران بالمادة ؛ والمثال الوحيد الذي يورده عليه هو النفس ٢٥ . اما صلة الماهيات الرياضية بفرعي الفلسفة الرئيسيين ، فقد تركها بلا تحديد . ومع انه جعل علم النفس في منزلة متوسطة بين القسمين ، خلافا للتصنيف الارسطوطالي ٢٦ ، فمن الصعب ان نتبين الفارق في الموضوع ما بين الرياضيات والماورائيات على الرغم مما ساقه من الادلة على وجوب اعتبار الرياضيات تمهيدا لدرس الفلسفة الاولى ٢٧ . والواقع ان الكندي يذكر صراحة ان المنهج الرياضي ينبغي ان يطبق في نطاق الماهيات المجردة لا غير ، اي في علم ما بعد الطبيعة ٢٨ .

## اختلاف الاسلوب باختلاف الموضوع

وهذه بالذات النتيجة التي تلزم عما ذكره الكندي من ان لكل علم من العلوم نوعا خاصا من سبل الاستدلال . ففي موضوع الماورائيات والرياضيات نلتمس البرهان ، في حين اننا في العلوم الفرعية، نظير الطبيعيات والخطابة والتاريخ ، نلتمس الاقتناع والتعميل والاجماع او الادراك الحسي . ولا ينجم عن معالجة موضوع ما بغير الاساليب الخاصة به الا التشويش والارتباك ٢٩ . فيتربط علينا ان نحترس من الظن ، في باب الامور البرهانية ، بان البرهان صالح لمعالجة كل قضية مهما كان نوعها ، لان ذلك يستتبع تسلسلا لنهاية له ، ويقود اخيرا الى استحالة الاستدلال بالاطلاق . ذلك لان الاستدلال ينبغي ان يبني ، آخر الامر ، على مبادئ بيئية بدائها ، قد حصل العلم بها قبل معرفة القضايا التي يقوم على اساسها ٤٠ .

### المبدأ الاول : ماهيته وصفاته

وبعد ان يورد الكندي هذه الملاحظات التمهيدية على طبيعة العلم الماورائي او الفلسفة الاولى ، وما تتميز به عن سائر العلوم الفلسفية والمناهج الخاصة بها ، ياخذ في الفحص عن بعض الموضوعات الرئيسية التي يعالجها هذا « العلم الالهي » ، فيبدأ ، بصورة طبيعية ، باعتبار المبدأ الاول لجميع الاشياء ، الذي ينعته احيانا بالازلي ، واحيانا بالواحد الحق . وهو يعرف « الواحد الحق » بأنه الذي لا يمكن تصور عدمه ، او وجوده من علة غير ذاته ٤١ . وجملة القول ان الواحد ، في رأي الكندي ، هو الكائن الواجب وغير المعلول ، والذي ليس له ، بهذا الاعتبار ، جنس ولا نوع ، ما دام النوع يتألف من جنس وفصل ، ويشتمل على الموضوع (اي الجنس) والمحمول (أي صورته الخاصة) .

وفضلا عن ذلك ، فان الكائن الازلي لا يتغير ولا يفسد ، لان التغير بوجه عام ، والفساد بوجه خاص ، انما ينجمان عما يلحق الشيء من «الاضداد المتقاربة» ، نظير الحار والبارد ، والرطب واليابس ، والحلو والمر ، التي هي تابعة لجنس واحد . لكن لما لم يكن الازلي جنسا — كما اشرنا سابقا — فهو غير قابل للتغير او للفساد . فمن حيث انه « ايس » ( اي موجود ) بذاته ، فمن غير الممكن ان ينقطع وجوده ، ولا ان يتغير الى كائن اتم او الى كائن انقص . ولما كان بالضرورة تاما ، فهو ابدا في منزلة قصوى من الكمال ، ليس بعدها ما هو اكمل (٤٢) .

ومثل هذا الكائن ليس ، بطبيعة الحال جرما ، لان الجرم الذي تنطبق عليه صفات الازلي ، لا بد من ان يكون ذا كمية وكيفية ، وان يكون بالفعل غير متناه . ولكن وجود غير المتناهي بالفعل خلف منطقي . ذلك لاننا اذا اخذنا جزءا متناهيا من الجرم الذي افترضناه غير متناه ، فالباقى منه اما ان يكون متناهيا أو غير متناه . فاذا كان متناهيا ، واعدنا اليه الجزء المتناهي الذي اخذناه منه ، عاد الى حجمه الاول ، وكان لا بد متناهيا ، مع ان الجرم الاصلي قد افترض غير متناه . واذا افترض الجزء الباقي غير متناه ، وردّ الى الجزء الذي اخذ منه ، فان الجرم الحاصل ، اما ان يكون اعظم من الجرم الاصلي او مساويا له . فاذا كان اعظم منه ، كانت النتيجة ان احد الجرمين غير المتناهيين اعظم من الآخر ، وهو خلف . واذا كان مساويا له ، فان احد الجرمين غير المتناهيين قد بقي على حاله بعد ان اضيف اليه جزء من جرم ، وهذا خلف ايضا ، لان مؤداه ان الجزء مساو للكل ٤٣ .

### تلازم الكون والحركة والزمان

يتضح بهذا الضرب من « قياس الخلف » ان القول بان هنالك جرما غير متناه قول مردود قطعاً ، وكذلك القول بان ايا من اوصافه الكمية ، مثل المكان والزمان والحركة ، هو مردود ايضا . ثم ان الكون والحركة امران متلازمان متكافئان ، فالافتراض بان الكون ( او جرمة كما يقول الكندي ) كان اولاً ساكناً ثم اخذ في التحرك ، هو افتراض باطل . وسواء افترضنا ان الكون وجد من لا شيء ، او انه كان ابداً موجوداً ، فان النتيجة الحاصلة من الافتراضين واحدة ، وهي ان الكون والحركة لا ينفصل احدهما عن الآخر . ذلك لان انتقال الكون من العدم الى الوجود ، بحكم الافتراض الاول ، هو ضرب من التغير او الحركة ؛ ولانه متى افترض ازلياً بحكم الاعتبار الثاني ، اقتضى انه كان دائماً اما ساكناً واما متحركاً لان الازلي غير قابل للتغير او التحرك ( كما اوضحنا سابقاً ) . ومعلوم ان الكون فعلاً متحرك . فينبغي على اعتبار انه موجود ازلياً ، ان يكون كذلك متحركاً ازلياً ٤٤ .

### اثبات تناهي الزمان

ومثل ذلك يجوز ان يقال عن الزمان من حيث اتصاله بالجرم . فلما كان الزمان مقياس الحركة ، كان محالاً ان يسبق احدهما الآخر ، واستحال بالتالي ان يسبق احدهما « جرم الكون » . وبناء عليه ، لما كان قد بان لنا بالدليل ، ان جرم الكون متناه ، فان الحركة والزمان ، اللازمين ضرورة لجرم الكون ، هما كذلك متناهيان ٤٥ .

وبالامكان ايراد ادلة اخرى على ان الزمان لا يمكن ان يكون غير متناه بالفعل . فلنفرض ان الزمان غير متناه في دوامه ، عندها تكون كل حقبة من الزمان قد تقدمتها حقبة اخرى ، وهكذا الى ما لا نهاية له ، حتى انه يتعذر الانتهاء الى حقبة اولى . واذا ما تعذر الانتهاء الى حقبة اولى يبدأ منها قياس الزمان ، تعذر وجود حقبة معينة ، كالיום الذي نحن فيه ، والذي تنتهي عنده سلسلة الحقب الزمنية ، باعتبار ان السلسلة غير المتناهية يستحيل اجتيازها ٤٦ ويستحيل كذلك ، على اعتبار عدم تناهي الزمان ، ان نجتاز سلسلة الحقب الزمنية ، وهي تمتد في المستقبل ، او ان نبليغ نهاية الزمان . لكننا في اي وقت معين ، مثل الوقت الحاضر ، قد اجتازنا بالفعل سلسلة الزمان ، فاستحال ان تكون هذه السلسلة غير متناهية . واذا نحن واصلنا اضافة حقب متتابعة متناهية من الزمان الى الوقت الحاضر ، انتهينا الى

ديمومة متناهية ، لا الى زمن غير متناه . وعلى ذلك ، فبالنسبة الى بداية السلسلة الزمنية او نهايتها يمكن القول انه يمكن قطعها ، فهي بالتالي متناهية ومحددة ٤٧ .

ان استغراق الكندي في فكرة عدم التناهي ، من حيث صلتها بالزمان والحركة والجزم ، التي يعود اليها في ثلاث من رسائله الاخرى ٤٨ ، قد يبدو غير متزن . الا ان الذي حمله على هذا الاستغراق لم يكن بعض الاعتبارات النظرية العرضية بل اهتمامه ببعض المشكلات اللاهوتية الخطيرة نظير الاستدلال على وجود الله ، وامكان الخلق من لا شيء ، وانقضاء العالم نهائيا بأمر الله ... الخ ؛ وجيمهما تقوم عنده على الافتراض ان التسلسل الى ما لا ينتهي محال بالفعل . ومع ان الكندي قد اقتبس هذه الفرضية من ارسطوطاليس ، الا انه استغلها لاغراض ما ورائية مختلفة تمام الاختلاف .

#### اثبات وجود الله استنادا الى حدوث العالم

ففي الاستدلال على وجود الله ، يلجأ الكندي احيانا الى دليل العناية ٤٩ الذي شاع الاخذ به ، بصورة خاصة ، في الاوساط التي اشتدت فيها المشاعر الدينية او الجمالية . ومع ذلك ، فهو اكثر ما يعتمد في استدلاله هذا على حدوث العالم او ابتدائه في الزمان . فتناهي الزمان والحركة انما هو مقدمة عنده لحدوث العالم ، وحدث العالم مقدمة لوجود صانعه . وهكذا ما إن يثبت ان عدم تنامي العالم ، وبالتالي ازليته محال ، حتى يتطرق الى النتيجة الحتمية وهي انه بالضرورة محدث ، و «المحدث محدث المحدث ، اذ المحدث والمحدث من المضاف . فللكل محدث اضطرارا عن ليس » ٥٠ كما يقول .

ان جانبا من هذا التماسك الظاهر في برهان الكندي ناشيء عن مصادفة لغوية محضة ، هي ان كلمة محدث ، التي وصف بها العالم تنطوي على دالتين : الاولى الخلق من لا شيء ، والثانية الحصول في الزمان وواضح ان الدلالة الاولى لا يلزم عنها الا تحصيل حاصل ، لاننا متى افترضنا ان العالم مخلوق فالنتيجة المحتمة ، ولو شكليا ، هي ان له خالقا . لكن الاشكال الاكبر انما هو كونه مخلوقا او غير مخلوق . فالبرهان عندها يصبح مصادرة على المطلوب وحسب . اما بحسب الدلالة الثانية ، فالبرهان يصبح اشد اقناعا ، اذ تتوقف صحته على ما اذا كانت مقدمته الكبرى قد اقرت فعلا . ولست انوي ههنا ان اخوض في محتوى هذه القضية ، بل اكتفى بإشارة عابرة الى

ان الكندي ، شأن جل متكلمي المسلمين ، قد اعتمد ، فيما يبدو ، على مصدر تاريخي مشترك . وهذا المصدر ، بناء على افضل البينات المتيسرة لنا ، هو الشارح واللاهوتي الاسكندراني فيلوبولوس (يحيى النحوي) آخر مناصري فكرة الخلق من العدم ، السامية الاصل ، قبل الاسلام ، والتي عارض بها المذهب الاغريقي والهيليني القائل بازلية الكون ، كما شرحه ارسطوطاليس وبرقلس ٥١ . ويبدو ان ردود فيلوبونوس على برقلس وارسطوطاليس كانت شائعة بين العرب ٥٢ . ومن المحتمل ان يكون قد عمل على نشر ارائه اللاهوتية والفلسفية اقترانه من المؤلفين اليعاقبة القائلين بالطبيعة الواحدة ، الذين اشتغلوا — كما مر بنا — في نقل المؤلفات اليونانية الفلسفية واللاهوتية الى السريانية والعربية . ويظهر من رسالة قصيرة منسوبة الى احد تلامذة العالم المنطقي واللاهوتي اليعقوبي الكبير يحيى بن عدي ، المعروف بابن الخمار (ت ١٠١٧) ، ان برهان فيلوبونوس يقوم على الافتراض بان جرم الكون، لما كان متناهيا ، فقد امتنع ان يكون ازليا ، وهذا يوافق البرهان القائم على الحدوث او بداية العالم . وفي رأي هذا المؤلف ان برهان فيلوبونوس كان ، مع ذلك ، افضل من البراهين المأخوذة التي اوردتها متكلمو المسلمين . فبرهانهم غني بني على اعتبار ان الكون حادث ، ما دام لا يخلو من الاعراض الحادثة ، وهذه في رايه مقدمة جدلية ليس الا ٥٣ .

### صفات الاول المطلق

واهم الصفات التي يتصف بها الله ، من حيث هو صانع العالم هي ، على ما ذهب اليه الكندي ، صفة الوجدانية . وهذه الصفة نظير صفة الازلية سبق لشيوخ المعتزلة كذلك ان اعتبروها من الصفات الالهية الاساسية . وكل ما يتصف بالوجدانية فقد استمد وحدانيته من الله — مبدا كل وحدانية — فسائر الوجدانيات انما هي ثانوية فكأنها مستعارة او مجازية ٥٤ . وهناك دليل آخر اخذه عن الكندي ، في ما يبدو ، جميع الفلاسفة الملاحقين ، ابتداء من الفارابي ، مؤداه ان صانع العالم ، لو كان اكثر من واحد ، لكان كل من شركائه يتفق مع الباقيين في بعض الصفات المشتركة ، ويتميز عنهم ببعض الخصائص ، فيكون الصانع ، والحالة هذه مركبا . ولكن بما ان المركب لا بد له من فاعل لتكوينه فصانع العالم يجب ان يكون هذا الفاعل بعينه ، والا تسلسل الامر الى ما لا ينتهي ٥٥ .

وفضلا عن ذلك ، فان كائنا كهذا ينبغي ان يكون غير معلول ، لانه

لما كان علة لجميع العلولات ، لم يكن بد من انه علة نفسه . وهذا محال ؛ لانه قبل وجوده لم يكن شيئاً، وهو في هذه الحال لا يستطيع ان يسبغ الوجود على نفسه ، ولا على أي شيء آخر . وهذه القضية ، مع انها يتنة في نفسها ، فالكندي لا يقرها . نهائيا الا بعد شيء من الحذقة الجدلية ٥٦ .

وبما ان الكائن الاول هو علة كل شيء ، فينبغي له ان يكون فوق كل شيء آخر ، وان لا يكون له شبه بأي من المخلوقات . وينبغي ، كما مر ، ان يتميز بصفة الوجدانية ؛ اي ان يكون مجردا من كل تعدد او تركيب ، او اقتران بأي شيء آخر ٥٧ . ويجب ان يكون بسيطا ، لا مادة له ولا صورة ، وان يكون خلوا من أي من انواع الحركات الارسطوطالية الاربعة ٥٨ . وكذلك العقل الذي ينطوي على حركة ما في النفس ، وعلى نوع من التعدد يقابل طاقته على استيعاب الكلّيات جميعا ، فانه هو الآخر لا يمكن ان يكون الموجود الاول . وعليه فمحال ان يكون هذا الموجود نفسا او عقلا ٥٩ .

### تعليل الخلق من لا شيء

ان تعليل الكندي للخلق من لا شيء ، كما يرد في رسالته « الفاضل الحق الاول والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز » وفي سواها ، يبرز ، بصورة واضحة ، صلته الفكرية باعلام القرن التاسع من متكلمي المسلمين ، ويعزله تماما عن اعلام المشائية والافلاطونية الجديدة من مفكري العرب ، الذين تفادوا هذه المشكلة ، او اغرقوها في غمر من الكلام المبهم . « فالفعل الحقيقي الاول » في رايه — كما رأى الغزالي بعد ذلك في القرن الحادي عشر ، حيث ردّ على نظرية الانبثاق الافلوطينية — هو اخراج الاشياء الى حيز الوجود من العدم ، او كما يقول « تأييس الایسات عن ليس » . وهذا الفعل من اختصاص الله تعالى وحده . اما « الفعل الحقيقي الثاني » فلا يتعدى اظهار الاثر الذي يتركه « الفعل الاول » في الشيء ، وهو بهذا الاعتبار أنفعال لا فعل . وبهذه الدلالة المجازية يقال احيانا عن المخلوقات انها فاعلة ، ذلك لانها في الواقع ليست الا موضوعات للاثر الذي يتركه فيها فعل الله ، فتدفع به ، من ثم ، الى اشياء اخرى على مراحل متتابعة ٦٠ .

فالله اذن هو وحده الفاعل او العلة الحق في العالم . لكن الكندي الذي وافق المتكلمين المسلمين في هذا الباب تمثّل من الروح اليوناني ما يكفي لحشه على اثبات ما قد يسمى بالسلم السببي الاعظم للكائنات ، وذلك تمثيا مع الروح الافلوطيني ، الذي قدر له في ما بعد ان يحظى بشهرة أوسع .



فالتكلمون المسلمون عامة، والإشاعة بوجه خاص، عارضوا بشدة فكرة السببية الثانوية، لما كانت تنطوي عليه من معنى الوساطة . اذ شعروا أنها تلزمهم حتما بوضع سلسلة من الكائنات الفاعلة المتوسطة بين الله والخليقة، مما يحدّ من قدرة الله المطلقة، وسلطانة الكلي على العالم ٦١ . والكندي مع حرصه البالغ على اثبات سلطان الله، من حيث هو العلة الاولى للخلق، فإنه لا يغفل دور العوامل الثانوية الفاعلة في ظواهر الطبيعة . ففي رسالته «الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد» يبحث في الوظيفة الخاصة بمثل هذا الفاعل الوسيط والادنى، وذلك « ليتضح لنا كيف ان التدبير الكلي بالحكمة السابقة الالهية » يجري في المخلوقات ٦٢، كما يقول .

### عالم الكون والفساد

ان الكون والفساد، في ما يرى الكندي، يلحق بكل ما هو قابل لفعل الطبائع الاربع، وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة . فالفلك الاعلى، وهو القطاع القائم ما بين حضيض القمر ونهاية مدار الفلك الاقصى، اي عالم الاجرام السماوية، غير معرض لتأثير اي من الطبائع الاربع، وغير خاضع، بالتالي، لفعل الكون والفساد . فالكون والفساد يختصان بعالم ما تحت القمر المكوّن من العناصر الاربعة وما يتألف منها . والعناصر الاربعة، كما يذكر الكندي، غير قابلة للكون والفساد . اما ما يتركب منها فيدوم ما قدّر له الله البقاء .

وهذه المركبات تشمل المعادن والنبات والحيوان، وهي خاضعة للكون والفساد من حيث هي موجودات فردية . لكنها من حيث هي صور كلية باقية بقاء العناصر التي تألفت منها ٦٢ .

ولا يحمل الكون والفساد وحسب على العناصر الاربعة وما تركب منها، بل يضيف الى ذلك الزمان والمكان والحركة ايضا . فكل من العناصر يتحرك تلقائيا نحو حيزه الطبيعي . وحيز التراب والماء هو مركز العالم، بينما حيز الهواء والنار هو القطاع الواقع بين مركز الكون وادنى فلك الكواكب المحيط بعالم العناصر .

### عوامل الكون والفساد

ان السبب القريب للكون والفساد، في عالم ما تحت القمر، اما ان يكون

### الباب الثالث : طلائع التأليف الفلسفي المنظم

واحدا او اكثر من العناصر التي يتألف منها هذا العالم ؛ واما ان يكون علة طارئة عليه من الخارج . ففي الحالة الاولى ، ينبغي ان يكون ذلك الجزء من العنصر او العناصر الذي هو علة للكون والفساد اللاحق بساؤها ، غير قابل مطلقا للفساد ، وهو خلف ، لان كل جزء من العناصر التي تؤلف العالم قابل للكون والفساد . والاحتمال الآخر هو ان يكون كل واحد من العناصر العلة في كون العناصر الباقية وفسادها ، وهذا يستتبع ان كلا منها هو في نفسه علة ومعلول لكون العناصر الاخرى وفسادها ، بحيث تتفاعل جميعها تفاعلا منسجما ، على الرغم مما يفصل بينها من مسافة . وهذا خلف ايضا، لما لم نفترض ان طبائعا متجانسة ، فنكون قد جعلنا منها عنصرا واحدا بسيطا ، بدلا من الاربعة المتعارفة ١٤ .

وبناء عليه ، لا بد من الافتراض بان علة الكون والفساد في العالم انما هي عامل من خارج . وهذا العامل ، يتبين بعد البحث انه جرم من الاجرام السماوية ، تتولد عن اقترابه من الارض وابتعاده عنها الحرارة والبرودة ، وهما الصفتان الاوليان الفاعلتان في ما يلحق الكائنات الحية والجمادة من كون وفساد ١٥ . وما علينا الا ان نرقب حركة الشمس والكواكب الاخرى ، لنؤكد من تأثيراتها على الظاهرات الارضية . فالشمس بصورة خاصة (بداعي جرمها العظيم) ، لما كان اتصالها بالارض في اقصى فاعليته، كان تأثيرها في الظاهرات الارضية من الشدة بحيث تتحكم في مدى الازدهار والخصوبة . وعلى ذلك كانت بعض الاقاليم ، نظير دائرة القطب الشمالي ، ودائرة القطب الجنوبي ، والمناطق المتاخمة لهما ، من جهة ، والاقاليم الاستوائية من جهة ثانية ، قليلة السكان، ومجدبة التربة . وذلك بداعي تغايم الحرارة او البرودة؛ في حين ان الاقاليم المتوسطة ، لما كانت على بعد معتدل من الشمس ، كانت اكثر سكانا واوفر خصبا ١٦ .

يضاف الى ذلك، ان تقلبات المسافة بين الشمس وهذه الاقاليم ، تستلزم اختلاف النهار والليل ، وتوالي فصول السنة ؛ وتنبج عن ذلك التغيرات الطارئة ، التي هي بالفعل جانب من جوانب الكون والفساد . ويعلق الكندي على ذلك كله بقوله :

« فقد اتضح ان قوام الاشياء الواقعة تحت الكون والفساد ، وثبات صورها الى نهاية المدة التي اراد باري الكون للكون -جل ثناؤهم- وحفظ نظمها، انما يكون من قبيل اعتدال الشمس في بعدها عن الارض ، ومن قبل سلوكها في الفلك المائل ، واتقيادها لحركة الفلك الاعظم المحرك لها من المشرق الى

المغرب ، ومن قبل خروج مركز فلكلها عن مركز الارض ، اعني في دنوها من مركز الارض تارة وبعدها عنه تارة « ١٧ » .  
ثم انه ينسب الى القمر ما هو شبيه بهذا الدور ؛ لكن القمر بما انه اقرب مسافة الى الارض ، فهو العامل الفاعل في تتابع الظواهر الجوية على نحو منتظم ؛ فلو انه كان اقرب الى الارض ، لما كان هنالك سحب ولا مطر .  
ذلك لان شدة الوهج ، وفراط الحرارة التي تنبعث منه الى جو الارض — كما ظن الكندي — تبدد الغيوم ، فاذا اكتمل القمر ، انقطع المطر تماما .  
كذلك لو كان مدار القمر موازيا لخط الزوال ، لبطلت الاحوال الجوية الملائمة التي تنجم عن دوران القمر في مدار الشمس ، ولامتنع بالتالي مفعولها في تعديل احوال الجو وتلطيف رطوبته ١٨ . وهذا ما يحدث بوجه خاص في غصون ليالي الصيف ، عندما يفتقر نمو النبات الى انتشار الحرارة ، وفي اثناء ليالي الشتاء ، عندما لا تكون هناك حاجة الى الحرارة .  
وعلى هذا النحو ، فان الكواكب الاخرى في نظام بطليموس الفلكي تؤثر ، على ما يرى الكندي ، في الظواهر الارضية ، وذلك بداعي دورانها في مدار البروج ، او في مداراتها الخاصة . فتنشأ عن ذلك الفوارق بين العصور ، وبالتالي في تكون البشر وامزجتهم وعاداتهم ، وهذا يؤدي بدوره الى نشوء نظم سياسية جديدة ، وتبدل الدول ، وفقا لقضاء خالق الكون ، الكلي القدرة والكلي الحكمة ١٩ .

### الجرم السماوي حي عاقل

اما في ما يتصل بطبيعة الاجرام السماوية ، فان الكندي يوضح في تعليق له على آية قرآنية تتحدث عن « النجم والشجر » اذ « يسجدان » لله ٢٠ ، ان هذه الكائنات العليا ، لا مفر من الاقرار بأنها ذات حياة وتعمل . اذ ان هذه الاجرام السماوية ، لما كانت الاسباب القريبة لما يلحق بالكائنات الحية في العالم من كون وفساد ، فانها تضفي على مثل هذه الكائنات ، التي خلقها الله من لا شيء ، « صورة الجرم الحي » المناسب لها ٢١ .  
ويستدل الكندي ، بعد ذلك ، من المقدمة الكبرى التي تنص على ان « العلة الفاعلة ، بما هي به علة فاعلة ، اشرف من المعلول بما هو به معلول » ، ان الفلك الخارجي الاقصى ، الذي يضفي الحياة على الكائنات الحية في عالم ما تحت القمر ، اما مباشرة واما مداورة ، ينبغي له ، بناء على ذلك ان يكون هو نفسه حيا . ولما كان اسماً من الكائنات الفاسدات ، اقتضى ان

يكون بمعزل عن الكون والفساد ، وان يكون ذا حياة جوهرية ودائمة ،  
بينما الحياة الخاصة بالكائنات الدنيا انما تحدث فيها عرضا ، وتوجد فيها  
وجودا عابرا ٧٢ .

### اتصاف الكواكب بالمعرفة والفضيلة

فالاجرام السماوية تتميز عن الكائنات الارضية باعتبار مزدوج ، هو  
انها حية ، وان حياتها هذه دائمة . وهذه الحال السعيدة انما كانت للاجرام  
السماوية ، لانها لا تشتمل على اضرار ، ولانها لا تتركب من اي من العناصر  
الاربعة ٧٣ . ولما كانت حية وجب ان تكون قابلة للحس والحركة، شأنها في ذلك  
شان سائر الكائنات الحية. لكن من الجدير بنا ان نميز هنا بين القوى الحاسة  
التي وجدت من اجل النمو ، وتلك التي وجدت لما هو اشرف واسمى .  
فالذوق والشم واللمس تعين مباشرة على كسب القوت ، ومداورة على نمو  
الحيوان . لكن الاجرام السماوية لا تنمو ، فهي لذلك في غنى عن هذه القوى  
الثلاث ، لكنها لا تستغني عما ترتب فوقها من قوتي السمع والبصر ، اللتين  
انما توجدان من اجل تحصيل المعرفة والفضيلة ، فهما لذلك مما لا غنى  
للاجرام السماوية عنه ٧٤ .

### ادلة الكندي على نطق الكواكب

وبناء على ما تقدم ، من ان علل الكون والفساد لا بد من ان تكون اشرف  
من معلولاتها ، ينتهي الكندي الى ان الاجرام السماوية لا بد من ان تكون ذات  
عقل . فيذكر أولا : انه ، لما كان قد تقرر عندنا ، ان قوتي السمع والبصر  
ضروريان لتحصيل المعرفة والفضيلة ، افضى قولنا ان الاجرام السماوية  
غير ذات عقل الى ان القوتين المذكورتين وجدتتا عبثا . لكن ذلك مخالف  
لما هيج الطبيعة التي لا تفعل شيئا عبثا .

ثانيا : لما كانت المخلوقات الناطقة اشرف من غير الناطقة ، فان الاجرام  
السماوية ، لو كانت غير ناطقة ، لكانت دوننا شرفا .

ثالثا : لما كانت هذه الاجرام السبب القريب لوجودنا، وفقا لقضاء الله،  
كانت حتما السبب في كوننا ناطقين ، اذ النطق هو ماهيتنا . فلو كانت هي غير  
ناطق ، لاستحال ان تكون هي السبب في كوننا ناطقين ، سواء اكان عملها هذا  
طبيعيا ام اراديا .

رابعا : لما كان للنفس ثلاث قوى هي الناطقة والفضيصة والشهوانية ،

وكانت القوتان الاخيرتان من هذه الثلاث موجودتين من اجل بقاء الحيوان او نموه ، بينما توجد الاولى من اجل « تمام فضيلته » ٧٥ ، وجب لذلك ان يكون للاجرام السماوية القوة الناطقة لا غير ، لان هذه الاجرام ، كما مر معنا اعلاه ، غير قابلة للنمو او الانحلال ، وكذلك هي خالية من الشهوة .

خامسا : اذا ما قابلنا بين قطر الارض وقطر الكون ؛ ثم قارنا المجموع البشري بحجم البسيطة وما عليها من المخلوقات الدنيا ، تبينت لنا تفاهة المكان الذي يشغله الانسان في رحاب الكون الفسيح . فلو كان الجنس البشري النوع الوحيد الناطق في الكون باجمعه ، لترتب على ذلك ان نسبة المخلوقات الناطقة الى سائر المخلوقات من الضالة بحيث لا تكاد تذكر ، ومؤدى ذلك هو الانتقاص من قدرة الله ومن حكمته ، ما دام الناطق من المخلوقات ولا ريب اشرف من غير الناطق . وعليه فان الله تعالى بقدرته الفائقة ، « قد صير اللاني لا تقع تحت الفساد زمن مدتها التي فرض لها - جل ثناؤه - اعظم كثيرا من اللاني تقع تحت الفساد » ٧٦ . وكذلك سمح بالمباينة الشديدة بين المخلوقات ، بان جعل في حيز الوجود المواد البسيطة والمركبة ، والكائنات الحية وغير الحية ، والمخلوقات الناطقة وغير الناطقة ، والمدركة وغير المدركة ؛ واضفى على المخلوقات برمتها قوة التحرك ، سواء في خط مستقيم كما في الكائنات الارضية ، او في خط مستدير شأن الاجرام السماوية ٧٧ .

عندما نتأمل قدرة الله وحكمته الشاملة في تدبير الكون تدبرا جليما ومتناسقا ، تأخذنا الدهشة لا لجرد مشاهدة تلك المخلوقات الغريبة الضخمة ، التي غالبا ما تستأثر باعجابنا ، بل بالنظر الى شرف تلك الكائنات العليا ، والطريقة التي جعل بها الانسان مثال الخليفة باجمعهما . ومن اجل ذلك وصف الفلاسفة القدماء الانسان بانه « عالم صغير » ، تميزا له عن « العالم الكبير » الذي هو الكون . وهو قول يحرص فيلسوفنا على التنبيه الى انه يتفق كل الاتفاق مع العقيدة الاسلامية ٧٨ .

### الكندي وعلم التنجيم

اما من حيث الدور الهام الذي تلعبه الاجرام السماوية في التحكم بالاحداث الارضية ، فان السؤال الذي لا بد من ان يطرح هو : الى اي حد سلم الكندي بصحة التنجيم الشعبي ؟ فالكندي - من جهة - دخل التاريخ المباسي كأحد كبار المنجمين ، اذ التحق بخدمة ثلاثة من الخلفاء كمنجم ،

### الباب الثالث : طلائع التأليف الفلسفي النظم

ووضع عددا من المؤلفات في موضوع الفلك والتنجيم ٧٦ . ونحن نجد مع ذلك — من جهة أخرى — في تأكيداته المتكررة على شمول العناية الالهية ، وعلى مقام الله كخالق ومدبر للعالم ، الى جانب ميوله الواضحة نحو مذهب الاعتزال ، — نجد في ذلك كله ما يجري في اتجاه مخالف للاعتقاد الجارف باحكام التنجيم الشعبي . ومع أنه لم يسرف بالاخذ بهذا الاعتقاد ، شأن عامة المنجمين ، في العالم الاسلامي ، وفي المجتمع الوثني ، فيكاد لا يكون هنالك شك في ان الكندي الذي نبه على مزالق التنجيم ، قد اخذ ببعض فرضياته الاساسية .

اذا كانت العناوين التي وضعها الكندي لبعض مؤلفاته في التنجيم ، ذات دلالة صحيحة ، جار لنا ان نستنتج منها استنتاجا سليما ، انه اعتقد ان التنجيم علم اصيل . فقد ميز ، على ما يبدو ، تمييزا واضحا بين منجمين اصيلين ومنجمين زائفين . ودعا الى الاعتماد على الظواهر الفلكية ، نظير الكسوف والخسوف ، والقرانات بين الكواكب ، كدليل مرشد الى التكهّنات العامة والخاصة ٨٠ . وفضلا عن ذلك ، فان اهتمامه واهتمام مدرسته بمعتقدات الحرائين — وهم بقية من عبدة النجوم الاخذين بالفكر الاغريقي المتأخر في المجتمع الاسلامي ٨١ ، يشير اشارة واضحة الى اعتمادهم على مصادر حرّانية في التنجيم والفلسفة ، والى اخذهم بجانب من آرائهم .

### النفس جوهر روحاني

يكشف الكندي في كلامه عن النفس ومراحل الادراك ، بوجه عام ، عن ملكة مرهفة في التقدير على الرغم مما اشتهر به من ميل الى الانتقاء والتلفيق . فالنفس ، في ما يرى ، تنتمي الى عالم الافلاك التي لا يدركها الفساد ، من حيث هي جوهر غير مادي . ودليله على روحانية النفس ، قائم على اعتبار فيثاغوري — افلاطوني ، مؤداه ان اتحاد النفس والجسد ، انما هو اتحاد عرضي آني . فالنفس هي مبدا الحياة الذي يحل في الجسد فترة من الزمان ، لا يلبث ان يتخلّى عنه دون ان يؤثر في كيانه المادي .

وبما ان النفس ، فضلا عن ذلك ، تمنح الجواهر الحي ذاتيتها وهويتها ، تحتم ان تنزل منه بمنزلة « الصورة العاقلة » او النوع . والكائن العاقل تابع ، كما هو واضح ، لفئة الجواهر ، فهي لذلك غير مادية ، ما دام النوع — شأن سائر الكليات — غير مادي ، والا لما اتحد كليا في كل فرد من افراد النوع الذي ينطوي تحته . وهذا يفضي بنا الى ان النفس انما هي صورة

او نوع من انواع الجواهر الحية غير المادية ، وانها بالتالي جوهر روحاني ٨٢ . ففي رسالتين موجزتين في النفس ، يلخص الكندي فيهما كتاب ارسطوطاليس « في النفس » ويلحق به آراء افلاطون وسواه من الفلاسفة (وذلك بأسلوب افلوطيني واضح) يقول عن النفس انها « بسيطة ذات شرف وكمال ، جوهرها من جوهر الباري — عز وجل — كضياء الشمس من الشمس » ٨٣ . وبما ان جوهرها ، بهذا الاعتبار ، « جوهر الهي روحاني » ، فهي مبيّنة للجسد ، بل هي مضادة له . ذلك لان القوة الغضبية والقوة الشهوانية قد تدفعان الانسان الى اعمال فاسقة ، فتمنعهما النفس عن ذلك ، مما يثبت ان النفس الناطقة التي تكبحهما هي مبيّنة لهما . فهي بعد ان تفارق مقامها الجسدي الآتي تلحق ثانية « بعالم الحق » الذي يغمره نور الباري ، وتصبح ، من ثم ، قادرة على استيعاب جميع المعارف ، حتى لا يبقى شيء خافيا عنها ، كما اثبت ذلك افلاطون ٨٤ .

#### مصير النفس بعد فراق الجسد

على ان هذا المصير السعيد ليس من حظ المتفهمين في الملذات الجسدية ؛ فالكندي يشبههم بالخنازير ، لان القوة الشهوانية طاغية عليهم ، بينما يشبه الذين تغلب فيهم القوة الغضبية بالكلاب . اما الذين يسيطر فيهم العقل ، فهم عنده شبيهون بالملوك . ويشبه فيثاغوروس النفس ، كما يقول ، بعد ان تطهر من الشهوات الجسدية ، بمرآة ترتسم فيها الاشباح الخارجية بوضوح ، لان مثل هذه النفس قادرة على تقبل رسوم جميع الاشياء وعلى معرفتها جميعها معرفة تامة .

ولكن لا يتهيأ لكل نفس ، عندما تفارق الجسد ، ان تعود الى العالم المعقول الواقع ما وراء الافلاك ، وانما يمر بعضها في مراحل متتابعة من التطهر . فهي تمكث حيناً ، اولا في فلك القمر ، ثم في فلك عطارد ، فالافلاك الواقعة بعده على التوالي ، الى ان تبلغ تمام الطهارة ، وعندها تصبح جديرة بدخول العالم العقلي ٨٥ . وهذا ، في رأي الكندي ، هو بلا ريب ، مغزى تعليم الفلاسفة في باب النفس . وبهذا النحو من التطهر وحده تستطيع النفس ، وقد افلتت من عقاب الجسد ، ان تعود الى العالم العقلي والالهي . وما العالم الادنى الا جسر تمر عليه نفوسنا بعد الموت الى العالم الاعلى ، حيث تظفر بمشاهدة الله مشاهدة عقلية ٨٦ .

### قوة التنبؤ في النفس

والكندي قلما يفارق ، في كلامه عن قوى النفس الانسانية ، النهج الارسطوطالي ، بما فيه من تمييز بين القوى النبائية والحاسة ، والمدركة والحركة . على ان ذلك كثيرا ما يختلط عنده بتقسيم افلاطون الثلاثي لقوى النفس ، بدون تمييز واضح ٨٧ . فهو يصف الاحساس بأنه تجريسد للصورة المحسوسة من الشيء المحسوس بواسطة الاعضاء الحاسة . وفي هذه العملية تتحد الصورة المحسوسة بالعضو الحاس ٨٨ . ولدى غياب الشيء المحسوس ، تعتمد الخيلة او الصورة الى استحضار الصورة المحسوسة واضحة المعالم . سواء في اليقظة او في المنام . وبمقدار ما يتحرر العقل من تأثير الاحساسات الطارئة ، يتسنى لعمل التخيل ان ينشط ، وذلك على نحو ما يحصل في حالة الاستغراق الفكري البالغ، او في اثناء النوم ٨٩ . ومتى تحررت القوة المصورة من تأثير الاشياء الخارجية ، اصبحت قادرة على توليد صور مركبة ليس لها ما يقابلها في العالم الخارجي ، مثل صور رجال ذوي قرون ، وحيوانات تتكلم ٩٠ . وهذا انما يحصل بنوع خاص في المنام ، ففي هذه الحالة تبلغ النفس احيانا حدا من ارهاق الحس تستطيع معه حتى التنبؤ عن المستقبل . وذلك بان تسترسل في معالجة بعض الصور الخاصة ، وتولد منها بعض النتائج اللازمة . اما اذا كانت قوة الاستنتاج في النفس ضعيفة ، فان تنبؤها لا تؤيده احداث المستقبل . وعندها نقول انها اخطأت في احكامها ٩١ . والنتيجة المنطقية لهذه القضية التي لم يحاول الكندي ، على ما يبدو ، استنباطها ، والتي لم يتردد الفارابي ولا سواه اخيرا في استخلاصها ، هي ان قوة التنبؤ ( او النبوة ) التي لعبت ذلك الدور الحاسم في الفكر الاسلامي ، انما هي فعل من افعال القوة المصورة ، وقد بلغت درجة فائقة من الصفاء ، وانها نعمة الهية جعلها الله وقفا على الانبياء .

### العقل ومراتب قواه

وفي العقل شيء من الشبه بالاحساس ، وذلك اولا ، من حيث انه هو الآخر يجرّد صور الاشياء العقلية ، مثل الجنس والنوع ؛ وثانيا من حيث انه يصبح هو وموضوعه في فعل التفكير شيئا واحدا . والنفس بما لها من قوة مزدوجة مؤلفة من التفكير والاحساس ، يجوز ان توصف — كما اشار بذلك افلاطون — بأنها « مكان لجميع الاشياء المحسوسة والمعقولة » ٩٢ . ففي رسالة الكندي في العقل ، لعبت دورا هاما في المناقشات التي دارت



في العصور الوسطى حول طبيعة العقل ، في اوربا وفي الشرق الادنى على السواء — في هذه الرسالة تفصيل واف لرأي ارسطوطاليس في العقل ، ممزوجا برأي افلاطون؛ اللذين ظنهما الكندي رأيا واحدا؛ وفيها ايضا يميز بين اربعة وجوه للعقل. «الاول منها : العقل الذي بالفعل ابدأ؛ والثاني : العقل الذي بالقوة ، وهو للنفس ؛ والثالث : العقل الذي خرج في النفس من القوة الى الفعل ؛ والرابع : العقل الذي نسميه البائن » ٩٢ .

ويمكننا دعوة هذه الوجوه الاربعة للعقل على التوالي : العقل بالفعل ، والعقل بالقوة ، والعقل بالملكة ، والعقل الظاهر ٩٤ . فعندما تدرك النفس الصور المعقولة المجردة من المادة وتمثيلات المخيلة ، فانها تتحد بها وتصبح موضوع الادراك . وعند ذلك يتحول العقل ، من القوة الى الفعل . وفي عملية التحول هذه من القوة الى الفعل ، تلعب الصور المعقولة دور العلل الفاعلة ، والا استحال التحول المذكور . لكن هذه المعقولات ، في حال وجودها بالفعل تصبح مطابقة للعقل بالفعل ، ما دام الفارق بين الادراك وموضوع الادراك يظل تماما في عملية المعرفة . فاذا نحن نظرنا الى هذه الصور من زاوية النفس الساعية وراء الادراك ، جاز لنا ان نسمي هذه الصور عقلا مستفادا ، ما دامت النفس انما تكتسبها او تتسلمها من العقل الفعّال نفسه . ومهما يكن من امر ، فان النفس ، عندما يتم لها ادراك هذه الصور ، تصبح ، بطبيعة الحال ، قادرة على استدعائها عندما تريد ، دون ان تكون منهكة فعلا بمثل هذا الادراك . وفي مثل هذه الحالة ، يكون ادراكها بالملكة . فاذا كانت مستفرقة في تأمل هذه الصور ، او عاملة على ادائها الى الغير ، كان ادراكها « ظاهرا » بمعنى انه يصبح بينا بلداته من جهة ، وواضحا للملا من جهة ثانية ٩٥ .

### بين الكندي وارسطو في العقل

لقد جرت محاولات كثيرة، منذ العصور الوسطى حتى الوقت الحاضر ٩١ لشرح رأي ارسطوطاليس المعقد في العقل ، لاسيما من حيث هو فاعل . ومع ان الكندي يعتمد التاكيد على ان كلامه في العقل هو عبارة عن كلام ارسطوطاليس « الفيلسوف المتقدم بين الفلاسفة القدماء » وكلام استاذة افلاطون ، الذي يتفق مع كلامه من حيث الجوهر ، فان السؤال الذي يمكن طرحه هو : الى اي مدى يتفق قول الكندي مع كلام فيلسوف اسطافيرا في كتاب « النفس » ؟ وقد يجاب عن هذا السؤال بمجرد القول : انه على

الرغم من الخلافات الحادة التي شجرت حوله بين علماء العصر الحديث، فالذي يبدو أن الكندي يثبت ههنا بالقدر نفسه من الإيجاز . النظرية الارسطوطالية في العقل، من حيث صلتها بنظريته العامة في المعرفة، دون أن يحاول استغلالها، كما فعل العرب المتأخرون من اتباع المذهب الافلاطوني الجديد ، في سبيل اغراضهم الكونية الكبرى . لكن الخلاف بين الكندي واربسطوطاليس يتجلى في اضافته عقلا رابعا ، اما ان يكون من عندياته ، او من عند الاسكندر الافروديسي ٩٧ . على انه يتبين لدى الامعان في التدقيق ، ان ذلك مما قد يستنتج من المعنيين المحتملين للعقل بالملكة الوارد في كتاب النفس ، ٢٩٩ب هـ وهما : كسب القدرة على التفكير ، او ممارسة هذه القدرة بالفعل . والملكة ، بالنسبة الى الاستعداد الفكري المجرد ، هي مرحلة تحقيق فعلي ، تقابل في النظام الارسطوطالي مرحلة الكمال الاول اذا قيسست بمرحلة الممارسة التي هي مرحلة اعلى من مراحل الفعل ، والتي يدعوها اربسطوطاليس بالكمال الثاني ٩٨ . واذا ما تذكرنا ان الوجوه الثلاثة للعقل ، وهي : العقل بالقوة ، والعقل بالملكة ، والعقل بالفعل ، تمثل - في رأي اربسطوطاليس - المراحل الثلاث في عملية الادراك المعقد - لى انتقالها تدريجيا من حالة القوة الى حالة الفعل - انتهينا ضرورة الى مرحلة اخيرة تقابل ما يدعوه اربسطوطاليس « الكمال الثاني » ، ربما تراءت للقارئ النبيه الذي يعمل على تقصني مدلولات الالفاظ الارسطوطالية القليلة الحافلة بالمعاني .

### مسائل متفرقة عرض لها

اما ما تبقى من رسائل الكندي التي بلفتنا ، فتعالج عددا من المواضيع المختلفة ، وذلك من منطلق اربسطوطالي عام ؛ منها رسالة في « المبادئ او الجواهر الخمسة » ، اعني المادة ، والمكان ، والصورة ، والحركة ، والزمان ؛ يعتمد فيها الى تلخيص رأي اربسطوطاليس في هذه المبادئ الاساسية الخمسة في علم الطبيعة . وفي رسالة ثانية يحاول ، على ما يبدو ، ان يبين ان « طبيعة الفلك مغايرة لطبيعة العناصر الاربعة » فيقرر ان الاجرام السماوية غير مركبة وانها غير قابلة للطبائع الاربعة الاساسية ، فهي مكونة - في رايه - من « طبيعة خامسة » ٩٩ لا يسميها بوضوح لكنها يستبعد ان تكون غير « الاثير » الذي ذكره اربسطوطاليس . ويذكر في رسالة اخرى ان شكل (العناصر ، وكذلك شكل الاجرام السماوية في ما وراءها ، هو كروي ؛ وانها منتظمة في افلاكه او دوائر متلازمة ، تحيط بالارض ، التي هي مركز الكون ١٠٠ .

وهناك رسائل أخرى تبحث (١) في الاشكال الهندسية الخمسة التي ذكر القدماء انها اشكال العناصر، وهي ذوات القواعد الأربع، فالست، فالثماني فالاثنتي عشرة ، فالعشرين ؛ ١٠١ (٢) في العنصر القابل للون ، والذي هو علة اللون في الاشياء الاخرى ، وهو التراب ؛ (٣) في سبب قلة المطر في بعض المناطق ؛ (٤) في علة تكون السحب والثلج والبرق والبرد والرعد ؛ (٥) في السبب في برودة طبقات الجو العليا ، وحرارة الطبقات السفلى ؛ (٦) في علة الزرقة الظاهرة في قبة السماء ؛ (٧) في علة المد والجزر .. الخ. وهذه الرسائل تشتمل على بعض التنبيهات البارة عن الظواهر الجوية والاحوال الفلكية التي تناولها بحثه .

### مصطلح الكندي الفلسفي

على ان الرسالة التي تفوق سائر هذه الرسائل ، في ما يتصل بتاريخ الافكار الفلسفية في الاسلام ، وتطور المصطلح الفلسفي وانتشاره بين العرب ، انما هي رسالة الكندي « في حدود الاشياء ورسومها » . وهي الحلقة الاولى في سلسلة من رسائل مماثلة احتذى فيها مؤلفوها حذو ارسطوطاليس في الكتاب الخامس ( كتاب الدال ) من مجموع « ما بعد الطبيعة » ، حيث اورد جدولاً من المصطلحات الفنية قرنوها بالشرح المناسب . ففي وقت كان الفلاسفة يتلمسون فيه الطريق للظفر بمصطلح دقيق الدلالة ، من المثير حقاً ان نرى كيف عبروا عن افكارهم ، وكيف تطور على يدهم الجهاز اللفظي الفلسفي ، اما بتنوع الدلالة الاصلية ، واما بتحسينها ، او بمجرد تكريسها وتثبيتها . فالعديد من التعابير التي يستخدمها الكندي يغلب عليها طابع الاعتماد على الترجمة من اليونانية او السريانية . وليس من المستغرب ان تكون مثل هذه التعابير قد اهلكت ، مع مرور الزمن ، وان تكون تعابير بديلة قد حلت محلها ، واكتسبت بحكم الاستعمال ، دلالة اصطلاحية ثابتة . مثال ذلك لفظة « جرم » للجسم ، و « طينة » للمادة ، و « التوهم » للخيال ، و « التمام » للنهاية ، و « الغلبة » للفضيصة ، و « القنية » للعادة ١٠٢ ، و « الجامعة » للقياس ١٠٣ . فقد حلت محلها تباعاً التعابير التالية التي استخدمها كتاب القرن العاشر والحادي عشر ، وهي على التوالي : جسم ، ومادة ، والتخيل ، والغاية ، والفضيصة ، والملكة ، والقياس . ويلجأ الكندي احيانا الى الفاظ غريبة او مهجورة نظير « ايس » و « ليس » للتعبير عن معنيين متقابلين هما : الوجود واللاوجود . بل هو

### الباب الثالث : طلائع التأليف الفلسفي المنظم

يستنبط الأفعال والصفات والأسماء من مثل هذه الألفاظ، ويبتكر من التعبيرات ما هو أغرب : مثل « هوتي » و « تهوتي » بمعنى أوجد وإيجاد ، مشتقين من ضمير الغائب المفرد « هو » ، للتعبير عن الخلق من لا شيء ١٠٤ .

#### أسلوبه بين البحث العلمي والإداء الأدبي

والكندي ، مع كل هذه البراعة في الاستنباط ، لا يمكن ان يقال عنه انه كتب بأسلوب رشيق أو أنيق ، وإنما كان في استخدام الألفاظ ، بوجه العموم ، متكلفا . وكانت استدلالاته تنطوي على كثير من التطويل ، وفي سياق كلامه الكثير من الاستطراد والاعتراض . ويبدو أحيانا انه كان يلجأ عمدا الى استخدام التعبيرات والألفاظ الحوشية ، جريا على مثال كبار البلاغيين ، وحرصا على التأثير الأدبي . ولا يسع القارئ ، في مثل هذه الحالات ، إلا ان يشعر بأن الكندي كان يكتب تحت تأثير الشعور بالتقصير الأدبي ، الذي كان أقطاب العلوم الحديثة يتحسسونه تجاه الإداء البليغ الذي تميز به اعلام الأدب ١٠٥ ، فحاولوا هم كذلك مجاراتهم في هذا المضمار .

أما المناهج الاستدلالية ، فقد كان الكندي يؤثر منها اثنين : أحدهما التفليط ، والآخر قياس الخلف ؛ يضاف إليهما أحيانا الطريقة الأفلاطونية في القسمة . وشاهد ذلك انه اعتمد هذه المناهج الثلاثة ليثبت ان « الكائن الأزلي » الذي هو الله ، لا ينتابه فساد ١٠٦ ، وهي الطريقة التي يميل الى التوفر على استخدامها في أكثر ما كتب .

#### إنتاج الكندي في التراث الفلسفي

لم يكن فضل الكندي ، في تطوير التعبير الفلسفي ، الخدمة الوحيدة ، حتى ولا الكبرى ، التي أداها للفكر الفلسفي في القرن التاسع . بل يوازئها في الأهمية دوره الفعال في ادخال الفكر الفلسفي اليوناني الى العرب والترويج له في أوساطهم ( والشواهد التي مرت بنا على ذلك عديدة ) . وقد تم له ذلك ، برعايته لترجمات قام بها علماء آخرون ، وباشتغاله في مراجعة النصوص الفلسفية وشرحها . على ان ذلك كله ، مقرونا بما بذله الخلفاء الثلاثة ، الذين رعو الكندي ، من عطف على الفلسفة والعلوم ، لم يكن ليؤمن للفلسفة الظفر بموطئ قدم راسخ في العالم الإسلامي ، لولا تفاني الكندي المنقطع النظر في مناصره التامة لقضية هذا العلم الناشئ والمحفوف بالشبهات . واذ التزم الكندي بعقائد الاسلام الأساسية ، على فرار متكلمي

المعتزلة ، غذا اقل تعرضا لتنكر العامة مما كان فلاسفة الاسلام من اتباع المذهب الافلاطوني الجديد ، في القرن العاشر والحادي عشر ، وهم الذين حاولوا بمهارة فائقة ، الجمع بين المبادئ الفلسفية والعقيدة الاسلامية . وفي صميم هذا الاشكال كان رفض هؤلاء الفلاسفة الافلاطونيين التخلي عن اي مبدأ فلسفي ، من جهة ، وعن الاقرار للدين بأية ميزة يختص بها بفضل مصدره الفيبي او الالهي من جهة اخرى . اما بالنسبة الى الكندي ، فان مهمة الفلسفة الحقيقية لم تكن تحلدي حقيقة الوحي ، او قحة الادعاء بالتعالى عليه ، او التساوي به ؛ فالفلسفة في عرفه ، ينبغي ان تتخلى عن الادعاء بأنها اسمى سبيل الى الحق ، وان ترضى لنفسها بمنزلة اوضع هي ان تكون مسعفا للوحي وحسب .

### تصنيفه للمؤلفات المشائية

بين رسائل الكندي رسالة هامة ، ارادها ان تكون مدخلا للدراسة الفلسفة الفلسفة عامة ، وللمذهب المشائين خاصة ، حث فيها هذا الباحث الجاد - كما فعل في رسالته المفقودة ، الموسومة بـ « الحث على تعلم الفلسفة » ١٠٧ - على سلوك طريق الفلسفة الشاق ، وتطرق الى تصنيف المؤلفات التي ضمها المجموع الارسطوطالي ، بأسلوب يشبه الاسلوب الذي جرى عليه اليونان المتأخرون او ربما الاثينيون ١٠٨ ، واخذ به فلاسفة العرب الذين جاءوا بعده . فقد وردت في هذا التصنيف اولا الابحاث المنطقية في ثمانية كتب اشتملت ، بحسب السياق العربي ، على الخطابة والشعر ١٠٩ ؛ وجاءت ثانيا الابحاث الطبيعية في سبعة كتب ، استبعد منها موضوع النفس ؛ ووردت ثالثا الابحاث النفسانية ، وفيها « النفس » و « الطبيعيات الصغرى » في اربعة كتب تبحث ، على ما ذكر الكندي ، « في الاشياء التي لا تحتاج الى اجسام في قوامها وثباتها ، وقد توجد مع الاجسام » ١١٠ ؛ واثبت رابعا موضوع ما بعد الطبيعة ، وهو كتاب واحد ، يعالج الكائنات التي لا تحتاج في قوامها الى مادة ، ولا توجد في مادة مطلقا ؛ وصنف خامسا الابحاث الاخلاقية ، وتشمل رسالة « الاخلاق الى نيقوماخوس » في أحد عشر كتابا ، موجهة الى ابنه ؛ ثم رسالة « الاخلاق » (الى يوديموس) « كتبها الى بعض اخوانه » ، وهو شبيه بالكتاب السابق ؛ وجاء اخيرا كتاب « الاخلاق الكبير » . وقد يظن ان محتويات هذه الكتب هي من قبيل ما يعالجه علم النفس ، لولا انها تعنى بتنمية فضائل النفس ، التي هي غرض الانسان

### الباب الثالث : طلائع التأليف الفلسفي المنظم

الاقصى في هذه الدنيا ، وسبيله المؤدي الى نعيم الآخرة ١١١ .  
وهذا التصنيف لا يشتمل على علم الرياضيات ، لان دراسته ، في رأي  
الكندي (وراي افلاطون) ، ليست جزءا من دراسة الفلسفة على الحصر ،  
بل هي بمثابة تمهيد لدراستها . على ان هذا التمهيد ، كما يؤكد الكندي  
ههنا ، وفي رسالة اخرى مفقودة ١١٢ ، هو من الاهمية بحيث يتعذر على أي  
كان ان يبرع في الفلسفة ، ما لم يتقن الرياضيات ١١٣ . والذي يقصده  
بالرياضيات علم العدد ، والتأليف ، والهندسة ، والنجوم ؛ والرئيسي  
بينها هو علم العدد أي الحساب ، لانه لولا العدد لما وجد شيء .

### المعرفة العقلية والمعرفة الالهامية

ان علم الكمية والكيفية ، في رأي الكندي ، من الاهمية بحيث اننا بدون  
هذا العلم ، الذي تكسبه عن طريق الادراك الحسي ، لا يمكننا التوصل الى  
علم الجوهر الاول . ولما كان التوصل الى معرفة الجواهر الثانية ( أي  
النوع والجنس ) عن طريق معرفة الجوهر الاول ، كان من المتعذر كذلك معرفة  
الجواهر الثانية . وعليه ، فبدون معرفة الكمية والكيفية ، يتعذر علينا  
تحصيل أية معرفة ، على الصعيد الانساني ، الا ان امكان تحصيل معرفة  
من هذا النوع ليس محالا على صعيد فوق انساني ، او الهى . وهذا في الواقع  
هو حال المعرفة النبوية التي خص بها الله رسله ومبعوثيه المختارين ، الذين  
يستطيعون الاستغناء عن الاساليب البشرية في الاستدلال البرهاني ، وذلك  
بفضل ما يحظون به من نور الهى يفيضه الله على من يشاء . والآية في مثل  
هذه المعرفة ، ما يتميز به الكلام المعبر عنها من ايجاز ووضوح وشمول ، مما  
يمنع ان يوازيه بيان بشري ١١٤ .

### قوة الاقناع في التعبير القرآني

ويسوق الكندي شاهدا على هذه المعرفة الالهية العليا ، عددا من الآيات  
القرآنية ، جاءت جوابا عن سؤال طرحه كافر على النبي هو : « من يحيي  
المظام وهي رميم » ؟ فكان الجواب : « قل يحييها الذي انشاها اول مرة ،  
وهو بكل خلق عليم » ١١٥ . وذلك بقدرته المطلقة ، اذ قال : « انما امره اذا  
اراد شيئا ان يقول له كن فيكون » . وههنا جواب مفعم بفوق بوضوحه  
وتأثيره أي برهان منطقي يستطيع ابراده اذكي العقول البشرية .  
والتعبير القرآني لا يقف عند هذا الحد من اظهار قدرة الله على ان

يخلق ما يشاء او يحييه بعد موته . ففي الموضع نفسه كلام مستأنف مؤداه ان الله « يجعل من الشجر الاخضر نارا » ، يبين كيف يخلق الله من الضد الواحد (الشجر الاخضر) ضدا آخر (النار) ، اي كيف ان النار تحدث عن لا نار ، او انها توجد من شيء لم يكن من قبل . وهو بالضبط معنى الخلق من لا شيء ١١٦ .

وردا على الذين ينكرون امكان الخلق من لا شيء ، على اساس انه يستلزم — قياسا على العمل الانساني — زمنا مديدا ، جاء في القرآن ان فعل الله لا يصح قياسه مطلقا على فعل الانسان اذ ان امره « اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون » ، فهو يستغني بذلك عن شرطي المادة والزمان ، وذلك بفضل قدرته المطلقة ١١٧ .

### الوحي فوق الفلسفة

ولا تعنينا ههنا الآن النواحي الاخرى التي تطرق اليها الكندي في شروحه القرآنية . لذلك تقتصر على الاشارة الى انه ، نظير الكثرة المطلقة من متكلمي المسلمين ، اخذ بروعة الاسلوب القرآني وبلاغته ادائه ، فهو وان اختلفت بيناته عن براهين الفلاسفة الجدلية الصارمة ، لكنها جاءت في الغالب ابلغ تأثيرا ، واقرب الى الحس . كذلك العلم الالهي او العلم المنزل ، فهو يفوق المعرفة الانسانية ، كما تفوق السلطة الالهية التي هي مصدره الوسائل البشرية في كسب المعرفة التابعة اصلا من الادراك الحسي . فمن هذه الناحية ، كما في نواح هامة اخرى ، لا يكاد يساورنا شك في ان الكندي يقف موقفا هو من التيار الكلامي التقليدي في الصميم ، وان اغراضه الفلسفية لا تفسد عليه ولاه غير المشروط للعقائد الاساسية في الدين الاسلامي . اما رفاقه من فلاسفة الاسلام ، ابتداء من الفارابي فما بعد ، فقد بلغوا من الافتتان بالفلسفة حدا اعماهم عن ان الحق المنزل ، بما له من الاهمية الخاصة ، لا يجوز ان يعتبر موازيا للحقيقة الفلسفية او دونها درجة ، بل ينبغي ان يفوقها عندنا سموا ، اذا كان رائدنا التمسك بحقيقة اصلها الالهي .

### اثره الوحيد في الاخلاق

ولا يسعنا ان نختم هذا البحث ، دون ان نورد كلمة اخيرة عن رسالة الكندي الوحيدة التي وصلتنا في موضوع الاخلاق ١١٨ ، وهي رسالة « الحيلة لدفع الاحزان » ١١٩ . ففي هذا المؤلف ، الذي تعددت نظائره في العربية ،

### الباب الثالث : ملاحق التأليف الفلسفي المنظم

نجد آراء الرواقيين في الصبر وفي الشجاعة الادبية ، وتكران الذات ، مفرغة في تعابير فلسفية رفيعة . اما مثال الخلق السامي ، في نظر الكندي وزملائه العديدين ، من الرازي حتى اخوان الصفاء ، فهو سقراط ، الذي تلبس شخصيته احيانا ، في المصادر العربية ، بشخصية معلم اخلاقي كبير آخر هو ديوجينيس الكلبي . وبما ان هذه الرسالة اقدم رسالة من نوعها في اللغة العربية ، اتسمت بالبلاغة والاثارة في تحليل البطولة الادبية ، كانت جذيرة حقا بعناية مؤرخ الحركة الفكرية . وكل ما نستطيع ، في هذا العرض المجمل ، ان ننسبه الى اهميتها في تاريخ الفكر الاخلاقي في الاسلام .



## الفصل الثاني

### ظهور المذهب الطبيعي والتأثر بالعقيدة الإسلامية

#### من النظام الى الكندي

ان اليقظة الفلسفية التي جاءت في اعقاب تسرب الفلسفة اليونانية ، واقتترنت بظهور روح البحث الطليق الذي لم يكن العرب على علم به ، كان من شأنها ، آخر الامر ، ان تعرض للخطر عددا من امهات العقائد الاسلامية . فشيوخ المعتزلة الذين اطلقوا تيار البحث الحر ، تمكنوا - على العموم - من امتصاص صدمة العقيدة اليونانية التي ولدت هذا التيار . على ان بعض الذين تميزوا منهم بالجرأة الفكرية ، نظير النظام الشهير (ت. ح ٨٤٥) ، اضطروا بحكم قوة النظر التجريدي ، ان يسيروا خطوات ايجابية في اتجاه الفلسفة الطبيعية ، دون ان يتخلوا عن جوهر ايمانهم الاسلامي في الشؤون الالهية ، او ان يترددوا في التسليم بصحة الكلام المنزل ١٢٠ .

وللكندي ، في ما يتصل بهذا الموضوع ، اهمية خاصة ؛ وهو المفكر الذي عرضنا له في البحث السابق . قد يخيل لنا انه لما كان اول نصير نظامي للفكر اليوناني ، فموقفه من العقيدة الاسلامية ، ان لم يكن موقف المشكك الصريح ، فقد كان على الاقل موقف المؤمن المتحفظ . على ان الواقع ان هذا المفكر الموسوعي البارز لم يكن كذلك ، اذ ان اهتمامه بالكلام لم يكن اقل منه بالفلسفة . فدرسه للفكر اليوناني لم يززع ايمانه في عدد من العقائد الاسلامية الاساسية ، نظير خلق العالم في الزمان ، وحشر الجسد ، والقول بعناية الله الشاملة ، وصحة الوحي النبوي ؛ فهو لم يتردد في وضع حصافته الفلسفية برمتها في خدمة معتقداته الاسلامية . وهكذا فقد بقي ، خلافا لمن جاء بعده من انصار الفلسفة اليونانية ، بأمين يكاد يكون تاما من غائلة التشكك الديني .

#### من السرخسي الى ابن الراوندي

على انه من الصعب الجزم بأن مثل هذه الظاهرة كانت منوطة بصلب

المذهب العقلي ، لكن الذي يمكن تقريره بشيء من الثقة ، هو ان الكندي كان تاريخيا شخصية فريدة تتصف من نواح عديدة بالبطولة . فموجة الشك ، حتى بين اتباعه ، لم يكن بالامكان وقفها او تحويلها طويلا ، كما تشهد على ذلك سيرة تلميذه الشهير احمد بن الطيب السرخسي : الذي كان معلما ونديما للخليفة العباسي المعتضد ، الى ان نبذه وقتله سنة ٨٩٩ . على اننا لا نعرف الا القليل عن تفاصيل حياة هذا الفيلسوف الناجح الثري ١٢١ او عن آرائه ، انما يبدو انه نسج على منوال استاذه الأشهر ، وانه اولع مثله بالمنطق والكلام والنجوم . وبناء على النجاح الكبير الذي احرزه ، والحظوة التي نالها في البلاط ، فقد سولت له نفسه ان يتخطى حدود الدالة على الخليفة ، بحيث سمح لنفسه ان يتطرق في احاديثه معه الى مباحث تنطوي على لون من الزندقة ، وهذا الامر ، مقرونا بالمكانة البارزة التي شغلها في البلاط ١٢٢ ، حمل الخليفة آخر الامر ، على الامر بقتله . واذا سلمنا برواية البيروني عنه ، وهو موضع الثقة المعروف ، فان السرخسي لم يقتصر في التصريح بشكوكه على احاديثه الخاصة مع الخليفة ، بل دوتها في رسائل عديدة اتهم فيها الانبياء بالتدجيل ١٢٣ .

ان ميول السرخسي نحو الاعتزال تبدو ، نظير ميول استاذه الكندي ، اكدية ١٢٤ . والمشاغل العقلية التي انبثقت عن هذه الميول ، مقرونة بخوضه في شؤون الفلسفة ، كانت — على ما يبدو — من العوامل الاساسية في شكوكه الدينية ، وبصورة خاصة في قدحه بالنبوة . لكن التيار العقلي الذي اطلقته المعتزلة لم يلبث اخيرا ان قضى على هذا المفهوم الديني .

الا ان المفكر الذي كان اشد تطرفا في تحدي العقيدة الدينية برمتها ، هو المفكر المتحرر الشهير ابن الراوندي (ت. ح ٩١٠) . فقد سلك طريق الشك الديني على وعورته ، بحكم ما يبدو انه دافع فلسفي اصيل ، وذلك بجرأة منقطعة النظير . واذا جاز لنا ان نشق بالمصادر التي لا شك في عدائاله ، والتي حملت اليها النور القليل من اخباره اللاحادية ، فاننا ننتمي الى ان هذا المفكر المتحرر قد انكر القضايا الالهية الكبرى المتصلة بالوحي والمعجزات ؛ وكذلك — على ما جاء في احد المصادر — امكان ايراد اي دليل عقلي مقبول على وجود الله وحكمة تدابير ١٢٥ . ( لكن جميع الكتب التي انطوت على هذه الآراء لم تصل اليها ، شأنها في ذلك شأن امثالها مما وضع في هذا الباب ) . وقد جاء عن ابن الراوندي ، في مصدر اقل عداء له ، انه انكر كل ما جاء من وحي منزل على انه من قبيل الفضول . فقد ذكر عنه انه جاهر بان العقل البشري قادر

## الفصل الثاني : ابن الراوندي والرازي

على بلوغ معرفة الله ، وعلى التمييز بين الخير والشر . وهو رأي يتفق وتعاليم الكثرة من شيوخ المعتزلة ؛ الذين سبق له ان كان واحدا منهم . فالوحي ، بناء على ذلك لا لزوم له مطلقا ؛ والمعجزات التي تقوم عليهما دعوى النبوة جميعها باطلة . واهم تلك المعجزات ، من وجهة النظر الاسلامية ، هي اعجاز القرآن ، وهي في رايه مما يتعدى اثباته . اذ ليس من غير المعقول ان يظهر كاتب عربي يفوق سائر كتاب العرب ببلغة الاداء ، فيكون كتابه من ثم نسيج وحده في الروعة . ومع ذلك ، فان هذه الروعة لا تقتضي ضرورة ، ان تكون امرا خارقا او معجزا . فنحن لا نستطيع ان ننكر ، ان هذا الاعجاز الادبي ، لا يقوم دليلا قاطعا ، بالنسبة الى من لا ينطق بالعربية من الاعاجم ١٢٦ .

اما سائر الآراء المنسوبة الى ابن الراوندي ، نظير ازالة العالم ، وتفوق الثنائية (المانوية) على التوحيد ، وتهافت الحكمة الالهية ١٢٧ ، فانها تعزز الاعتقاد بان هذا المفكر ، الذي كان اصلا من ابرع واجل شيوخ المعتزلة ، وقع في ما بعد ، فريسة لشكوك خطيرة ، تولدت عنده من شدة الاستقصاء والتبحر في التنقيب ، حتى باتت اجوبة المتكلمين المألوفة وصيغهم المنمقة غير كافية لاقتناعه .

## الرازي بين الفليضة والطب

ومع كل ما كان عليه ابن الراوندي من شهرة وتعاود في الجراة الفكرية ، بلغت به حد معارضة القرآن ، والسخرية من النبي محمد ١٢٨ ؛ فقد تخطاه ، في تاريخ التحرر الفكري في الاسلام ، معاصر له وزميل فارسي اعظم منه شأنًا ، هو ابو بكر محمد بن زكريا الرازي ، الذي كان اكبر خارج على العقيدة في التاريخ الاسلامي برمته ، واشهر مرجع طبي في القرن العاشر ، دون ريب . ولد الرازي في مدينة الري من اعمال خراسان . وفي بعض المصادر انه كان في حدائته يعزف على العود ، وفي البعض الآخر انه كان يشتغل بالصيرفة ، وذلك قبل ان يتحول الى الاهتمام بالفلسفة والطب . وقد احرز في الطب منزلة بارزة اهلته لان يتولى رئاسة المستشفى (البيمارستان) في مرو ، وبعد ذلك في بغداد ، حتى ان احد الثقات وصفه بقوله عنه انه « طبيب الاسلام غير المنازع » ١٢٩ . وفي ما عدا ذلك ، فان المعروف عن دقائق حياته وخصاله الخاصة قليل ، الا ما كان من اشتغاله بالكيمياء ، واشتهاره بالرأفة والجود والمواظبة على الدرس . وقبيل وفاته اصيب بماء نزل في عينيه . وربما كان ذلك نتيجة الدراسة المتواصلة ، لكنه رفض معالجة هذا الماء متدبرا بقوله :

« قد ابصرت من الدنيا حتى مللت » ١٢٠ . وكاذا وفاته ، في ما يرجح ، سنة ٩٢٥ او ٩٣٢ ١٣١ .

### مؤلفاته في شتى الحقول

كان نتاج الرازي العلمي ، على ما يبدو ، ضخماً . فهو نفسه يدعي في ترجمة ذاتية له ، انه ألف ما لا يقل عن مئتي كتاب ، تدور على جميع ابواب المعرفة ، الطبيعية والماورائية ، باستثناء الرياضيات ؛ فقد تنكب عنها في ما يبدو ، لسبب غير واضح ١٣٢ . وأهم ما ألف في الطب كتاب « الحاوي » . والمعروف ايضا بـ « الجامع لصناعة الطب » ، الذي ترجم الى اللاتينية سنة ١٢٧٩ بعنوان *Continens* ، واتسعت شهرته في الاوساط الطبية ، واستمرت حتى العقود الاولى من القرن السادس عشر . اما سائر مؤلفاته ، فقد تناولت — الى جانب مجمل الموضوعات الطبية — الفلسفة والكيمياء ، والفلك ، والنحو ، والكلام ، والمنطق ، وسواها من حقول العلم . على ان الذي يعنينا منها ههنا — بطبيعة الحال — مدوناته الفلسفية . ونحن نثبت اهمها في الجدول التالي ، مع العلم بأن الذي وصل الينا منها قليل جداً ، وان الذي بلغنا من بعضها شذرات متناثرة ليس الا ؛ وهذه هي :

- ١ مجموع من الرسائل في المنطق ، تبحث في قاطيفوراس ، والبرهان ، وايسافوجي ، والمنطق ، كما يتمثل في « الكلام الاسلامي » ١٣٣ .
- ٢ مجموع من الرسائل في الفلسفة الالهية .
- ٣ الهيولي المطلقة والجزئية .
- ٤ الخلاء والملاء ، والزمان والمكان .
- ٥ كتاب سمع الكيان .
- ٦ ان للعالم خالفاً حكيماً .
- ٧ في ازالة الاجسام وفنائها .
- ٨ في الشكوك على برقلس .
- ٩ آراء « فلوطرخس » الطبيعية .
- ١٠ تفسير كتاب طيماوس .
- ١١ تفسير كتاب فلوطرخس في تفسير كتاب طيماوس .
- ١٢ في ان الجسم يتحرك من ذاته ، وان الحركة مبدا طبيعته .
- ١٣ الطب الروحاني .
- ١٤ السيرة الفلسفية .

- ١٥ كتاب في النفس
- ١٦ في آثار الامام الفاضل المصوم .
- ١٧ الانتقاد والتحرير على المعتزلة .
- ١٨ العلم الالهي على رأي افلاطون .
- ١٩ العلم الالهي على رأي سقراط ١٢٤ .

### مصادر آراء الرازي

ان المواضيع التي جال فيها الرازي ، كما يبدو ، لا يمكن ان تلمح الا جزئيا من خلال المصادر القليلة التي حفظت لنا مؤلفاته ، تامة او ناقصة . ومع كل ما يشوه الصورة التي تعطيها عنه هذه المصادر من غموض ، وما يشوب نظر المؤلفين المتأخرين اليه من خصومة ، فانه يبرز علما شامخا في تاريخ الفلسفة الالهية في الاسلام . ففي وقت كان فيه مذهب ارسطوطاليس يتوطد تدريجيا على يد فلاسفة من امثال الكندي والفارابي ، وكانت فيه سياسة القمع ، التي لجأ اليها الخلفاء العباسيون ابتداء من المأمون ، تبرز بجلاء اخطار الاحاد والمروق ، كان للرازي من الجراءة ما سول له تحدي عدد من عقائد الاسلام الانسانية ، وسلوك طريق فلسفي جديد عرّضه لتنديد المؤلفين التابعين . فقد اخذ عليه هؤلاء النقاد تنكبه عن النهج المشائي المعهود ، من جهة ، وبني « آراء الطبيعيين القدامى » ، بل حتى التقتصر في فهم الجوانب الدقيقة من مذهب ارسطوطاليس ، من جهة اخرى ١٢٥ .

وعلى الرغم من تردد الرواية الغربية القائلة ان الرازي استخرج آراءه الالهية الكبرى ، وبالاخص مفهومه الاساسي للمبادئ الازلية الخمسة ، من مصادر حرّانية وصائبية ١٢٦ ، فانه مما لا يرقى اليه شك ان منطلق فكره الماورائي انما هو في الاساس افلاطوني ، وان مؤلفاته الاخلاقية ، فضلا عن ذلك ، مشبعة بافكار سقراط الخلقية . وهذا يبدو طبيعيا متى علمنا ان الرازي توفر على درس الآثار السقراطية ، والافلاطونية ، واللاحقة بالافلاطونية ، كما تشهد على ذلك عناوين مؤلفاته نظير : « رسالة في آراء فلوطرخس الطبيعية » ، و « الشكوك على برقلس » ، و « تفسير كتاب فلوطرخس على كتاب طيماموس » ، و « تفسير كتاب طيماموس » نفسه و « كتاب العلم الالهي على رأي افلاطون » ، وفضلا عن ذلك ، فان البيّنات الداخلية ، وكذلك محتويات مذهب الرازي ، الواصلة اليها في مؤلفاته ، تؤيد هذا الرأي تأييدا تاما .

ثم ان اشهر رسائل الرازي الاخلاقية — وهي رسالته « في الطب الروحاني » — انما هي عرض مقرون بالاستحسان لمذهب افلاطون في قوى النفس الثلاث كما جاء في « الجمهورية » . اما الدور الذي تلعبه الموسيقى (التي يسميها « الطب الروحاني » ) من جهة ، والرياضة البدنية ( التي يدعوها « الطب الجسماني » ) من جهة اخرى ، في توليد التناغم والاعتدال ، على ما في تعليم افلاطون ، فهو الاستقامة الخلقية والروحية في النفس ١٢٧ . وقبل ان نشرع في شرح نظرية الرازي الى المبادئ الازلية الخمسة التي تتجلى فيها نزعتة الافلاطونية بوضوح تام ، يجدر بنا ان نفحص عن وجوه انفصاله عن ارسطوطاليس . وينبغي ان نلاحظ في هذا الصدد ان التمييز بين موافقته لافلاطون ومخالفته لارسطوطاليس ، انما هو اسلوب ملائم لايضاح موقفه منهما . وجسب ، اذ ان هذين الوجهين من تفكيره هما منطقيا جزءان متكاملان .

### رأيه في الخلاء والملاء والحركة

واول ما نذكره من ذلك انكار الرازي مرة واحدة لفكرة ارسطوطاليس القائلة باستحالة الخلاء المرتبط عنده بمفهوم المكان كـ « الحد الفاصل بين الجسم المحتوي المتناس ، للجسم المحوي » (كتاب الطبيعة ، ٤ ، ٢١٢ ، ٥٦) . ويعتقد ، تبعاً لما ظنه رأي افلاطون ، ان الخلاء ممكن ١٢٨ . وبناء على هذا الرأي في امكان الخلاء ، يعتبر الرازي الحركة خاصة جوهرية من خواص الجسم . وهذه الحركة ، كما يتبين من عنوان احد كتبه (الثاني عشر في الجدول اعلاه) هي حالة في الجسم ، وليست كما اعتقد ارسطوطاليس من خواص الطبيعة من حيث هي مبدأ التغير فيها ١٢٩ . ويترتب على ذلك ان جميع الاجسام انما تندفع بحركتها الذاتية نحو مركز العالم ، خلافاً لما اعتقده ارسطوطاليس من انها تتحرك صعوداً او هبوطاً تبعاً لمكانها الطبيعي ، او للعناصر الغالبة الداخلة في تركيبها ١٣٠ .

ان الشبه بين هذه النظرية في الحركة والخلاء الذي تقوم عليه وبين المذهب الديمقريطي واضح جداً . فنقاد ارسطوطاليس الذي تنكر للعديد من جوانب فلسفة ديمقريطس الطبيعية ، مع ثنائته الكبير على منهجه في التحقيق ١٣١ ، قد يتوقع منهم المرء ان يظهروا اهتماماً خاصاً بأراء ديمقريطس تلك التي رفضها ارسطوطاليس . وعلى ذلك ، لم تكن فكرة الحركة والخلاء وحدها هي التي اولمها الرازي تأويلاً ديمقريطياً ، بل تركيب الاجسام من

ذرات ايضا . فالهولوى التي اعتبرها احد المبادئ الازلية الخمسة ( كما سنبين لتونا ) ، تتركب من جزيئات غير منظورة ، او ذرات يفصل بينها الخلاء . وكثافة هذه الذرات او تخلخلها او حجم الخلاء الذي يفصل بينها هو ما تتعين به صفات الاشياء الاساسية من خفة او ثقل ، وصلابة او ليونة ١٤٢ .

### رأيه في تناسخ الارواح

ومما هو ادعى الى الغرابة ، من وجهة نظر ارسطوطاليس والعقيدة الاسلامية ، مجاهرة الرازي بالمذهب الفيثاغوري — الافلاطوني في التقمص او التناسخ . فقد ذهب الى ان النفس التي كانت اصلا تتصف بالحياة ، كانت مع ذلك طائشة حمقاء . واذا فتنت بالمادة ، حاولت الاتحاد بها فأسبغت عليها الصورة لتنال بذلك اللذات الجسدية . ولما كان من طبع المادة التمرد والامتناع عن قبول الصور الصادرة عن النفس ، اضطرب الباري الى ان يخف الى عونها ، بان خلق هذا العالم ، بما فيه من صور مادية ، وذلك ليتيح للنفس ان تروي غليلها من التمتع باللذات المادية ولو الى حين . وعلى هذا النحو ، خلق الله الانسان ، ووهب العقل من « جوهر الوهيتة » ، حتى يتمكن العقل آخر الامر ، من ان يوقظ النفس من سباتها الارضي في جسد الانسان ، وبذكرها بموطنها الاصيل في العالم الاعلى غير المحسوس ، وبواجبها في السعي نحو ذلك العالم من طريق الفلسفة . وبقدر ما تتوفر النفس على التحصيل ، تكون قدرتها على بلوغ خلاصها ، والعودة الى العالم العقلي ، وبذلك تتحرر — كما كان يقول قدماء الفيثاغوريين — من « عجلة الولادة » . اما النفوس التي لم يتم لها ان تتطهر بدرس الفلسفة ، فانها تستمر في هذا العالم حتى يتم لها اكتشاف سر الفلسفة الشافي ، فتتحول من ثم الى العالم العقلي . وعندما يتحقق هذا الغرض ، وتعود النفس الانسانية ، بارشاد العقل ، الى موطنها الحقيقي ، يبطل هذا « العالم الادنى » ، وترجع الهولوى ، التي ارغمت على الاتحاد بالصورة ، الى حالتها الاولى من الطهارة ومفارقة الصورة ١٤٣ .

### التناسخ وتبرير ذبح الحيوان

في هذا المفهوم للنفس ولصدرها السماوي ، يصف الرازي دور الفلسفة النبيل بتعابير تشبه ببلاغتها تعابير سقراط . وهنا لا يكتفي الرازي بوضع نظرية جريئة في النفس ، هي على جانب من الاصاله وحسب ، بل يورد نظرية

### الباب الثالث : ملاحق التأليف الفلسفي النظم

في خلق العالم في الزمان على يد الباري - عز وجل . فيصف بوضوح لا يشوبه التباس المفهوم الفيثاغوري - الأوري في لعودة النفوس دوريا الى العالم ، ولتحررها اخيرا من « عجلة الولادة » ، ويبرز في هذا الصدد دور الفلسفة الصوفي الشافي .

اما في ما يتصل برأيه في التناسخ ، فيجدر بنا ان نتطرق الى معالجة الرازي في رسالته « السيرة الفلسفية » لمعضلة ذبح الحيوان ، والمبدأ الذي يجوز أن يبرر خلقيا على اساسه . فالرازي، نظير بعض مفكري الاسلام المرهفي الحس - كشاعر المعرة الكفيف ابي العلاء (ت ١٠٥٧) - عرض لمشكلة تعذيب الحيوان ، لا سيما متى جرى ذلك على يد الانسان . فقد اشار الى ان ذبح الحيوان المفترس قد يكون له مبرر هو انه يدفع الاذى عن الانسان . لكن هذا لا يصح مطلقا بشأن الحيوان الاليف . وعنده ان المبرر المطلق لذبح الحيوان ، البري منه والاليف ، انه السبيل الى تحرير نفوسها من عبودية اجسادها ، فهو يقربها من مصيرها الاخير ، بأن يتيح لها الحلول في اجساد اخرى اشرف ١٤٤ ، نظير جسد الانسان .

### المبادئ الخمسة وازلية المادة

على ان الاثر الافلاطوني في فكر الرازي - كما اشرنا سابقا - لم يبرز في موضع برونه في مفهومه الماورائي الرئيسي للمبادئ الازلية المتلازمة الخمسة . ومع ان هذا المفهوم منسوب عامة الى جماعة الصابئة او الحرانين ، التي يكتنفها غموض كثيف ، فاننا نستطيع ان نتبين فيه بوضوح اثرا افلاطونيا مباشرا ، نابعا في الاصل من محاورة افلاطون الكونية العظمى الموسومة بـ « طيماوس » ، والتي اقبل الرازي على دراستها اقبالا خاصا . اما المبادئ الازلية الخمسة، التي تؤلف نواة مذهب الرازي في ما بعد الطبيعة، فهي الهوى ، والخلاء ، والزمان ، والنفس ، والباري . ويبدأ بالمادة فيدل على ازليتها من وجهين : الاول ان الخلق او الجمع بين المادة والصورة لا يفترض وجود خالق سبقها بوجوده وحسب ، بل يستوجب كذلك وجود حامل او مادة تم فيها عمل الخلق . ذلك لان مفهوم « الخلق من لا شيء » بذاته باطل منطقيا ، اذ لو استطاع الله ان يخلق شيئا من لا شيء ، لكان لزاما ان يخلق كل شيء مباشرة من لا شيء ، لان هذا الاسلوب هو ابسط الاساليب واقربها . ولكن ، بما ان الواقع على خلاف ذلك ، فلا مناص من القول بأنه خلق العالم من مادة غير ذات صورة ، سبقت وجوده منذ الازل ١٤٥ .



### المكان الكلي والمكان الجزئي

والهبولي تحتاج الى محل تستقر فيه ، وهذا المحل هو المبدأ الازلي الثاني ، أي المكان ، وهو عند الرازي اعتبار مجرد ، فلم يمتنع خلافا لمفهوم ارسطوطاليس للمكان ، انفصاله منطقيا عن الجسم . وبناء عليه يرسم الرازي خطا فاصلا ما بين المكان المطلق والمكان الجزئي . فالمكان المطلق عنده مستقل تماما عن الجسم بحيث لا يدخل الجسم الذي يشغله ضرورة في تحديده ، خلافا لمفهوم ارسطوطاليس الذي اعتبر المكان « الحد الاقصى للجسم غير المتحرك لما يحتوي » ١٤٦ . وعلى هذا الوجه يقر الرازي منطقيا بإمكان وجود الخلاء كما مر . ثم ان هذا المكان ، لما كان مستقلا عن الجسم ، وبالتالي عن الكم ، وجب ان يتصف بصفتين هما اللاتناهي والازلية ١٤٧ ، بينما هو في رأي ارسطوطاليس - حتى بمدلوله الكلي - غير منفصل عن جسم الكون ، فكان بهذا الاعتبار متناهيا ١٤٨ .

ويقابل ذلك المكان الجزئي الذي لا يمكن تصويره منفصلا عن المادة التي تقوم بها ماهيته الذاتية . فهو بهذا الاعتبار يخالف ايضا مفهوم ارسطوطاليس للمكان الذي هو الموضع او الوعاء للاشياء الجزئية او المادية التي يحويها ؛ ويشبه من وجوه مفهوم افلاطون للمكان ، كما يلاحظ ارسطوطاليس ناقدًا في كتاب « الطبيعة » ( ٤ ) ٢٠٩ ب ( ١١ ) ، فهو قد عرّفه في « طيمائوس » بالوعاء ، وكذلك بالمادة غير المتصورة التي يصنع منها الباري الاشياء المحسوسة ١٤٩ ؛ حتى انه يكاد لا يتميز في طبيعته الوعائية ، اذا صح التعبير ، عن المادة الاولى التي يحتويها .

### الزمان الكلي والزمان الجزئي

ويخالف الرازي ارسطوطاليس كذلك في مفهومه للزمان . فقد اعتبر ارسطوطاليس الزمان نوعا من الحركة ، او عددا لها . ومثل هذا المفهوم يجعل حقيقة الزمان تابعة منطقيا - للحركة عامة ، ولحركة الفلك بصورة خاصة . اما في رأي الرازي ، فان الحركة لا توجد الزمان بل تكشف عنه وتظهره ليس الا ، فهو بناء على هذا الاعتبار ، مبين لها اصلا .

وفضلا عن ذلك ، فان الرازي يميز - بالقياس الى رايه في المكان - ما بين الزمان الجزئي او المحصور ، والزمان الكلي او المطلق . فالاول في عرقه متناه وخاضع للقياس ؛ لكن الثاني لا متناه ولا حصر له ، فهو على ذلك ، شبيه بالدهر في الفلسفة الافلاطونية الجديدة ١٥٠ ، وهو مقياس دوام العالم

العقلي ١٥١ . خلافا للزمان الذي يقيس دوام العالم المحسوس ، والذي يسميه افلاطون « صورة الأزل المتحركة » ١٥٢ .  
ولكي ندرك حقيقة الزمان المطلق ، المستقل تماما عن الكون المحدث وعن حركاته ، يدعونا الرازي لان ندع جانبا حركات الافلاك وطلوع الشمس وسائر الكواكب وغروبها ، وان نحصر ذهننا في تأمل كنه « حركة الدهر » ، التي يعتبرها بمثابة الزمان المطلق . فمثل هذا المفهوم — في ما يرى — ليس اعصى على الإدراك من مفهوم الخلاء غير المتناهي . فمفهوم الخلاء غير المتناهي شبيه بمفهوم الزمان المطلق ، من حيث اننا نستطيع تصوره بدهاء ، بمعزل عن مساحة العالم او دوامه ١٥٣ . فالزمان المطلق ، على هذا النحو ، ينبغي ان يفهم بمعنى دوام التوالي الأزلي الذي يسبق وجود الزمان الجزئي ، المقترن بحدوث العالم وحركة الافلاك التي ينجم عنها .

### ازلية الباري والعالم والنفس

اما ازلية المبدأين الباقيين : الباري — عز وجل — والنفس الانسانية ، فقد ارتبطت في نظام الرازي بمحاولة جريئة لمعالجة القضية الكبرى ، التي استهدفت تحليل خلق العالم ، والتي حيرت الفلاسفة ابتداء من افلاطون ١٥٤ . فالمعضلة التي يمالجها الرازي هنا ليست ما اذا كان العالم محدثا او غير محدث ( اذ هو يعتقد اعتقاد افلاطون بأنه محدث في زمان أزلي ) ، بل هي معضلة اشد تعقيدا ، قدر لها ان يتردد صداها في الاوساط اللاهوتية والفلسفية في العالمين الاسلامي والمسيحي ، مدى قرون عديدة ، وهي : هل خلق الله العالم — كما عبر عن ذلك علماء اللاتين بعد ذلك — « بحكم ضرورة طبيعية » ام « بداعي ارادة حرة » ؟ فاذا قيل ان ذلك انما كان لضرورة طبيعية ، كانت النتيجة المنطقية ، في عرفه ، ان الله الذي خلق العالم في الزمان ، هو نفسه ايضا في الزمان ، ما دام العلول الطبيعي مكافئا لعلته الطبيعية ضرورة في الزمان . اما اذا اعتبر وجوده نتيجة لفعل ارادة حرة ، فان سؤالا آخر لا بد ان يسأل ، وهو : لماذا اختار الله ان يخلق العالم في الوقت الذي خلقه فيه ، بدلا من اي وقت آخر ١٥٥ ؟

ان الجواب الذي يورده الرازي ، يظهر بصورة واضحة العناصر الافلاطونية والافلوطينية الكامنة في تفكيره . وكذلك البراعة التي حاول بها دمج مبادئه الازلية الخمسة في نظام كوني متماسك . فالتنفس ، كما رأينا ، وجدت منذ الأزل مع الله والهيولى والزمان . لكن تعلقها بالهيولى ، حمل

الله على اعانتها على ما لم تكن بمفردها قادرة عليه ، وهو الاتحاد بصور مادية . وهذا الاتحاد هو الذي استلزم خلق هذا العالم ، الذي تبقى النفس ابدا غريبة فيه . لكن هذه النفس المستغرقة بالصور المادية والمنغمسة بالذات الحسية ، لا تلبث ان تتنبه ، بفضل الاشراق العقلي ، الى مصيرها الحقيقي ، فتعمل على الرجوع الى مستقرها في العالم العقلي ، الذي هو موطنها الحقيقي ١٥٦ .

### نفي ضرورة الوحي

ولا بد من الإشارة ، في هذا الصدد ، الى ان الرازي لا يورد أي برهان ، لا على ازالة الباري ، ولا على ازالة النفس . لكن الثابت انه رأى بان العالم مخلوق في الزمان ، وانه زائل ، خلافا لما ذهب اليه افلاطون من انه مخلوق لكنه ابدى . فالرازي اذن انما يضع ازالة النفس والباري ، على غرار افلاطون ، كقضية بدئية . وليست فكرة خلود النفس ازلا وابدا ، وحدها هي التي تعكس تأثيرا فيثاغوريا وافلاطونيا واضحا ، بل ان دور الفلسفة ، بوصفها الطريق الوحيد لتطهير النفس ، وتحريرها من قيود الجسد ، هو الآخر دليل على ذلك التأثير الذي جاء منافيا للمفهوم الاسلامي للوحي ، ولما يجاريه من قرائن النبوة . والواقع ان الرازي ، انسجاما مع مقدماته العقلية ، كان قد رفض رفضا باتا فكرة الوحي ، وتنكر لدور الانبياء كوسطاء بين الله والانسان . فعنده ، ان النبوة ، اما ان تكون غير ضرورية ، ما دام نور العقل الوارد من الله يفي بمعرفة الحق ؛ او انها منكرة ، لانها آلت الى الكثير من سفك الدماء واضرام الفتن ، بين جماعة اعتقدوا ان الله خصهم بالوحي ، وجماعة اخرى لم يظفروا بمثل هذه الخطوة ١٥٧ .

### التقمة على الرازي

وربما كانت هذه الناحية من تعليمه - وهي رفض النبوة - ( وقد اقترنت في المصادر الاسلامية بالبرهمية ) ، هي التي عرّضت الرازي للتقمة الجماعية ، ووصمته بالمرقوق والالحاد ، فلم يحظ ، حتى في اوساط الغلاة نظير الاسماعيلية ، بشيء من الاستحسان ، كما تشهد على ذلك الردود العنيفة التي وجهها اليه الداعي الاسماعيلى في القرن الحادي عشر ، ناصر خسرو ، ومواطنه وسميته ابو حاتم الرازي (ت ٩٣٣) ، وهو الذي كانت

### الباب الثالث : طلائع التأليف الفلسفي المنظم

مؤلفاته مصدرا هاما في اعادة بناء مذهب الرازي هذا . والواقع ان اولئك النقاد قد وافقوا الرازي على اكثر مما سمحوا لانفسهم بالاقرار به . فقد تأثروا جميعا بالافكار الفيثاغورية التي عزلتهم عن الكثرة الغالبة من جماعة اهل السنة في الاسلام ، كما سيتبين لنا في فصل لاحق .

## حواشي الباب الثالث

- ١ راجع اعلاه ص ٤٠ ، ٤٤ ، ٥٧ .
- ٢ ابن جليل ، طبقات الاطباء ، ص ٧٣ ، القنطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٩٨ ، ابن ابي اصيبعة ، عيون الانباء ١ \ ٢٠٧ .
- ٣ صاعد ، طبقات الامم ، ص ٥١ ، القنطي ، تاريخ الحكماء ، ٢٤٧ ، ابن ابي اصيبعة ، عيون الانباء ، ١ \ ٢٠٦ .
- ٤ طبقات الامم ، ص ٥١ ، عيون الانباء ، ١ \ ٢٠٦ وما بعد ، ابن النديم ، الفهرست ، ص ٣٧١ .
- ٥ انظر خبر تنكيل المتوكل به في عيون الانباء ، ١ \ ٢٠٧ .
- ٦ اي سنة ٢٥٢ هـ كما يذكر عبد الرزاق في كتابه « فيلسوف العرب والمسلم الثاني » ص ٥١ . للوقوف على آراء اخرى انظر :  
*Massignon, Recueil : des textes inédits concernant l'histoire de la mystique, p. 175.*
- ٧ وايضا ، تليجو ، تاريخ الفلك عند العرب ، ص ١١٧ .
- ٨ كتاب البخله ، ص ١٨ ، ٨٣ وما بعد .
- ٩ ابو ريده ، رسائل الكندي الفلسفية .
- ١٠ ابن النديم ، كتاب الفهرست ، ص ٣٧١ - ٣٧٩ ، مكارني (McCarthy) التصانيف المنسوبة الى فيلسوف العرب .
- ١١ تاريخ حكماء الاسلام ، ص ٤٧ .
- ١٢ ابن جليل ، طبقات الاطباء ، ص ٧٣ وما بعد .
- ١٣ صاعد ، طبقات الامم ، ص ٥٢ ، ابن جليل ، طبقات الاطباء ص ٧٣ وما بعد ، البيهقي ، تاريخ حكماء الاسلام ، ص ٤٧ .
- ١٤ انظر : ابو ريده ، رسائل الكندي ، ج ١ ، ص ٩٧ - ١٦٢ ، ٢١٤ - ٢١٧ ، ٢٤٤ - ٢٦١ وكذلك :  
*Walzer, «New Studies on al-Kindi» in Greek into Arabic, p. 175-205.*
- ١٥ ابن النديم ، الفهرست ، ص ٣٧٢ ، ومكارني ، التصانيف المنسوبة ، ص ٢٩ .
- ١٦ ابن جليل ، طبقات الاطباء ، ص ٧٣ ، ابن ابي اصيبعة ، عيون الانباء ١ \ ٢٠٧ .
- ١٧ ابو ريده ، رسائل الكندي ، ج ١ ، ص ٢٤٤ وما بعد .

١٨	أبو ريده ، المرجع نفسه ، ص ٣٧٢ .
١٩	انظر اعلاه ، ص ٥٩ .
٢٠	ابن التديم ، الفهرست ، ص ٣٧٦ .
٢١	أبو ريده ، رسائل الكندي ج ١ ، ص ١٧ وما بعد .
٢٢	المرجع نفسه ، ص ١٠١ .
٢٣	المرجع المذكور اعلاه .
٢٤	أبو ريده ، رسائل الكندي ، ج ١ ، ص ١٠٢ .
٢٥	الرجع نفسه ، ص ١٠٢ . قانون ما بعد الطبيعة ١٩٢،٢ ب ١٦ .
٢٦	أبو ريده ، رسائل الكندي ، ج ١ ، ص ١٠٤ .
٢٧	المصدر نفسه ، ص ١٠٥ .
٢٨	Ross, <i>Select Fragments</i> , Fr. 51 (Protrepticus)
٢٩	أبو ريده ، رسائل الكندي ، ج ١ ، ص ١٠٦ .
٣٠	المصدر نفسه ، ص ١٠٧ ، ١٠٩ .
٣١	المصدر المذكور ، ص ١٠٨ .
٣٢	أبو ريده ، رسائل الكندي ، ج ١ ، ص ١١١ . قابل ص ١٦٥ .
٣٣	Met. IV. 1028, 10 f.
٣٤	أبو ريده ، رسائل الكندي ، ج ٢ ، ص ٨ ، ١٠ .
٣٥	المصدر نفسه ، ج ٢ ، ص ١٠ و ج ١ ، ص ٢٦٥ وما بعد .
٣٦	Aristotle, <i>De Anima</i> I, 403a 27; Walzer, p. 229 f.
٣٧	أبو ريده ، رسائل الكندي ، ج ١ ، ص ٣٦٩ وما بعد .
٣٨	المصدر نفسه ، ص ١١١ وما بعد .
٣٩	المصدر السابق ، ص ١١٠ ، ١١٢ .
٤٠	المصدر السابق ، ص ١١٢ ، قابل أيضا Aristotle, <i>Anal. Post.</i> I ch 3, and <i>Met.</i> IV, 1006a 1-12.
٤١	أبو ريده ، رسائل الكندي ج ١ ، ص ١١٢ ، ١٦٩ .
٤٢	المصدر نفسه ، ص ١١٤ .
٤٣	أبو ريده ، رسائل الكندي ، ١ ، ص ١١٥ وما بعد . انظر أيضا ص ١٦١ وما بعد، و ١٦٤ وما بعد ، و ص ٢٠٢ وما بعد حيث يدلي تكراراً بهذه البيئة .
٤٤	المصدر نفسه ، ص ١١٨ وما بعد .
٤٥	المصدر نفسه ، ص ١١٩ ، ١٢٠ .

- ٤٦ ابو ريده ، رسائل الكندي ، ج ١ ، ص ١٢١ وما بعد .
- ٤٧ المصدر نفسه .
- ٤٨ راجع : تاهي جرم العالم ، مائة ما لا يمكن ان يكون لا نهاية له ، وحدانية الله وتنامي جرم العالم ، وذلك في رسائله ، ج ١ ، ص ١٨٦ - ١٩٢ ، ١٩٤ - ١٩٨ ، و ٢٠١ - ٢٠٧ .
- ٤٩ ابو ريده ، رسائل الكندي ج ١ ، ص ٢١٤ وما بعد ، ٢٣٦ وما بعد وفي أماكن متفرقة .
- ٥٠ المصدر السابق ، ص ٢٠٧ .
- ٥١ Walzer, «New Studies on al-Kindi» in *Greek into Arabic*, p. 218 f.
- وهناك تأثير افلاطوني ملحوظ في سياق استدلال للكندي . يشبه استدلال طيماوس كما يرد في تلخيص جالينوس الذي ترجم في عهد الكندي . حيث يقال عن طيماوس انه حاول اثبات ان كل ما هو كائن او محدث لا بد وان يكون قد حدث عن سبب ضرورة .
- Walzer and Kraus, *Galen's Compendium Timaei Platonis*, p. 4-5
- ٥٢ ابن التديم ، الفهرست ، ص ٣٧٠ .
- Steinschneider, *Die Arabischen Übersetzungen*, p. 141 f.
- ٥٣ بدوي ، الاغلاطونية المحدثة ، ص ٢٤٢ - ٤٧ .
- ٥٤ ابو ريده ، رسائل الكندي ج ١ ، ص ١٦٠ وما بعد .
- ٥٥ المصدر نفسه ، ص ١٦٠ وما بعد .
- ٥٦ المصدر نفسه ص ١٢٢ وما بعد .
- ٥٧ المصدر السابق ، ص ١٢٣ وما بعد . والكندي رسالة « في الرد على النصارى » محفوظة مع ردود يعنى بن عدي ، انظر : *Revue de l'Orient Chrétien*, Vol. 22 (Tome II, XXII (1920), p. 4 f).
- يدحض فيها عقيدة التثليث بالاستناد (١) الى ان الاقانيم الثلاثة التي يتألف منها الجوهر الواحد ينبغي ان تكون مشتملة على جوهر مشترك وخصائص فردية ، (٢) والى ان وحدة هذه الاقانيم اما ان تكون مادية ، واما جنسية ، واما نومية ، لكن فكرة التثليث في اي من هذه المعاني تستلزم التعدد او الكثرة .
- ٥٨ ابو ريده ، رسائل الكندي ج ١ ، ص ١٥٣ وما بعد .
- ٥٩ المصدر نفسه ، ص ١٥٤ وما بعد .
- ٦٠ المصدر السابق ، ص ١٨٢ وما بعد .
- ٦١ Fakhry, *Islamic Occasionalism*, p. 56 f.
- ٦٢ ابو ريده ، رسائل الكندي ، ج ١ ، ص ٢١٩ .
- ٦٣ المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ٢٢٠ .
- ٦٤ المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ٢٢١ وما بعد .
- ٦٥ المصدر نفسه ص ٢٢٤ ، ج ٢ ، ص ٤١ وما بعد .

- ٦٦ ابو ريده ، رسائل الكندي ، ج ١ ، ص ٢٢٨ .
- ٦٧ المصدر نفسه ، ص ٢٢١ . قابل : Aristotle, *De Caelo*, I. 289a.
- ٦٨ ابو ريده ، رسائل الكندي ، ج ١ ، ص ٢٢١ وما بعد .
- ٦٩ المصدر نفسه ، ص ٢٢٦ وما بعد .
- ٧٠ سورة الرحمن ، الآية ٦ .
- ٧١ ابو ريده ، رسائل الكندي ، ج ١ ، ص ٢٤٨ .
- ٧٢ المصدر نفسه ، ص ٢٥١ وما بعد .
- ٧٣ المصدر السابق ، ص ٢٥٢ وج ٢ ، ص ٤٠ وما بعد ، قابل ايضا Aristotle, *De Caelo*, I 270b.
- ٧٤ ابو ريده ، رسائل الكندي ، ج ١ ، ص ٢٥٤ ، هكذا كان رأي ارسطرطاليس وبرتلز ، Walzer, «New Studies on al-Kindi» in *Greek into Arabic*, نظر : p. 231, quoting Ross, *Fragments*, p. 94 f.
- ٧٥ ابو ريده ، رسائل الكندي ، ج ١ ، ص ٢٥٥ ، قابل Aristotle, *De Anima*, III. 434b 24 and 435b 20,
- حيث يذكر ان جميع القوى التي هي فوق اللبس ضرورية للبقاء لا غير .
- ٧٦ ابو ريده ، رسائل الكندي ج ١ ، ص ٢٥٧ وما بعد .
- ٧٧ المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ٤٥ وما بعد .
- ٧٨ المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ٢٦٠ وما بعد .
- ٧٩ ابن النديم ، كتاب الفهرست ، ص ٢٧٢ - ٢٧٥ .
- ٨٠ قابل :
- H Ritter, «Schriften Ja'qub ibn Ishaq al-Kindi's in Stambalen Bibliotheken», *Archiv Orientalni*, Vol. 4 (1932), p. 369; McCarthy, *al-Taasif*, p. 28, 50 et passim.
- ٨١ ابن النديم ، الفهرست ، ص ٤٥١ - ٤٦٠ .
- ٨٢ ابو ريده ، رسائل الكندي ، ج ١ ، ص ٢٦٥ .
- ٨٣ المصدر نفسه ص ٢٧٢ .
- ٨٤ المصدر السابق ، ص ٢٧٤ .
- ٨٥ المصدر السابق ، ج ١ ، ص ٢٧٨ . قابل براي بومنترو Polimandres, in *Corpus Hermeticum*, ed. Nock and Festugière, I. 25 f.
- ٨٦ ابو ريده ، رسائل الكندي ، ج ١ ، ص ٢٧٧ .
- ٨٧ المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ٢٩٤ وما بعد ، ٢٥٨ ، ٢٦٧ ، ٢٧٣ وما بعد .
- ٨٨ المصدر نفسه ، ص ٣٠١ ، ٣٥٤ وما بعد ، قابل Aristotle, *De Anima*, III. 429a 15



- ٨٩ المصدر السابق ص ٢٩٦ وما بعد .
- ٩٠ المصدر السابق ، ص ٢٩٩ وما بعد .
- ٩١ المصدر السابق ، ج ١ ، ص ٣٠٢ .
- ٩٢ المصدر نفسه ، ص ٣٠٢ ، قابل  
Aristotle, *De Anima*, III. 429a 28
- ٩٣ أبو ريده ، رسائل الكندي ، ج ١ ، ص ٣٥٢ وما بعد .
- ٩٤ في الأصل : المقل « الثاني » . ويجوز ان نقرأها « البائن » ، او كما ارتأى حديثا  
ماكاري : « الثاني » . انظر :  
«Al-Kindi's Treatise on the Intellect» in *Islamic Studies*, III. (1964), p. 119 f.
- ٩٥ أبو ريده ، رسائل الكندي ، ج ١ ، ص ٢٥٧ وما بعد .
- ٩٦ انظر بصورة خاصة :  
Gilson, «Les Sources Gréco-Arabes de l'augustinisme avicennisant» *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge*, 1929 p. 5-27, and McCarthy, «Al-Kindi's Treatise», p. 119 f.
- ٩٧ المصدر نفسه p. 5-27
- ٩٨ *De Anima*, II. 412a 6 and 15; III. 429b 7 f.
- ٩٩ راجع عنوان هذه الرسالة في فهرست ابن النديم ، ص ٢٥٨ وما بعد ، ورسائل الكندي  
التي نشرها أبو ريده ، ج ٢ ، ص ٥٥ .
- ١٠٠ أبو ريده ، رسائل الكندي ، ج ٢ ، ص ٤٨ وما بعد .
- ١٠١ أي الهرم فالكتب ، فالتمن ، فاللثاعشري ، فالعشروني . قابل :  
Walzer and Kraus, *Galen's Compendium Timaei Platonis*, p. 15. (Translation, p. 59 f.) and Taylor, *Commentary on the Timaeus*, p. 369 f.
- ١٠٢ أبو ريده ، رسائل الكندي ، ج ١ ، ص ١٦٥ وما بعد ، وفي أماكن شتى .
- ١٠٣ المصدر نفسه ، ص ٢٨٠ وفي أماكن شتى .
- ١٠٤ أبو ريده ، رسائل الكندي ، ج ١ ، ص ١٢٢ ، ١٦٢ ، ١٨٢ ، وفي أماكن متفرقة .
- ١٠٥ انظر مثلا الحوار بين متى بن يونس وابي سعيد السمراني الذي قيل انه جرى حوالي  
سنة ٢٢٠هـ (٨٢٢م) وذلك في مقابسات أبي حيان التوحيدي ، ص ٦٨ وما بعد .
- ١٠٦ انظر بصورة خاصة ، رسائل الكندي ، ج ١ ، ص ١٢٢ وما بعد .
- ١٠٧ انظر ابن النديم ، الفهرست ، ص ٢٧٢ .
- ١٠٨ Walzer, «New Studies on al-Kindi» in *Greek into Arabic*, p. 201
- ١٠٩ Rescher, «Al-Kindi's Sketch of Aristotle's Organon», *The New Scholasticism*, Jan. 1963, p. 44 f.
- ١١٠ رسائل الكندي ، ج ١ ، ص ٣٦٨ .

- ١١١ رسائل الكندي ، ج ١ ، ص ٣٦٦ .
- ١١٢ ابن النديم ، الفهرست ، ص ٢٧١ .
- ١١٣ رسائل الكندي ، ج ١ ، ص ٣٧٦ .
- ١١٤ رسائل الكندي ، ج ١ ، ص ٣٧٢ ، ٢ ، ١٢ .
- ١١٥ القرآن ، سورة ياسين ، الآيات ٧٨ - ٨٢ .
- ١١٦ أبو ويده ، رسائل الكندي ، ج ١ ، ص ٢٧٤ وما بعد .
- ١١٧ المصدر نفسه ، ص ٢٧٥ .
- ١١٨ يستثنى من ذلك مجموع « الفاظ سقراط » المحفوظ في مكتبة كوبرولو باسطنبول ، مخطوط رقم ١٦٠٨ وأكثر ما يشمل حكم أخلاقية منسوبة إلى الفيلسوف الأثيني . انظر فخري ، « الكندي وسقراط » ، في مجلة الأبحاث ، المجلد ١٢ (١٩٣٦) ، ص ٢٨ وما بعد .
- ١١٩ انظر : *Uno Scritto morale inedito di al-Kindi*, ed. Ritter and Walzer.  
 قابل : : *Simon VanRiet, «Jole et bonheur dans le traité d'al-Kindi» : Recue Philosophique de Louvain, Vol. 61 (1963), p. 13-23.*
- ١٢٠ انظر أعلاه ، ص ٨٤ وما بعد .
- ١٢١ يذكر السمودي في مروج الذهب ( ٧ / ١٧٠ - ١٨٠ ) أن الخليفة لما أمر بمصادرة ممتلكاته جرى تقديرها بـ ١٥٠,٤٠٠ دينار . ومهما افترضنا في هذا الرقم من المبالغة التي اعتادها المؤرخون العرب في باب الأرقام ، فإن هذه الثروة كانت بلا شك طائلة جدا .
- ١٢٢ ابن النديم ، الفهرست ، ص ٢٨٠ .
- ١٢٣ Rosenthal, Ahmad b. at-Tayyib as-sarahai, p. 132 etc.
- ١٢٤ المرجع نفسه ، ص ٢٥ .
- ١٢٥ الخياط ، كتاب الانتصار ، ص ١١ - ١٢ .
- ١٢٦ كتاب الزمرد ، K. al-Zumurrud, in *Rivista degli Studi Orientali*, XIV (1934), 93-129, ed. and transl. Kraus.
- انظر أيضا : ابن النديم ، الفهرست ص ٢٥٥ .
- ١٢٧ العياشي ، معاهد التنصيص ، ج ١ ، ص ١٥٥ وما بعد و :  
 Arnold, *al-Mu'tasilah*, p. 53.
- ١٢٨ معاهد التنصيص ، ١ / ١٥٥ وما بعد ، ابن النديم ، الفهرست ، ص ٢٨٠ .
- ١٢٩ مساعد ، طبقات الأمم ، ص ٢٤ وما بعد ، والقنطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٢٧١ وما بعد ، ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء ، ج ١ ، ص ٢١٢ وما بعد .
- ١٣٠ تاريخ الحكماء ، ص ٢٧١ وما بعد ، ابن النديم ، الفهرست ، ص ٢٣٠ .
- ١٣١ Kraus (ed.) *Epître de Bérûni*, p. 5 f.
- ١٣٢ قابل السيرة الفلسفية في :  
*Opera Philosophica*, p. 109 and *Epître de Bérûni*, p. 6 f.

- 133 Kraus, *Épître de Bérûnî*, p. 14.
- 134 ابن التديم ، القهرست ، ص ٢٠ ، وما بعد ، القنطري ، تاريخ الحكماء ، ص ٢٧٢ وما بعد .
- Pines, *Beitraege*, p. 87 f. and Kraus, *Épître de Bérûnî*, p. 11 f.
- 135 مساعد ، طبقات الامم ، ص ٢٢ ، السمودي ، التنبيه والاشراف ، ص ١٢٢ ، ١٦٢ .
- 136 انظر : فخر الدين الرازي ، المحصل ، ص ٨٥ وما بعد ، و :  
Kraus, *Opera Philosophica*, p. 178 f. حيث تجد مراجع اضافية .
- Kraus, *Opera Philosophica*, p. 27 f. Cf. Fakhry, «A Tenth-Century Arabic Interpretation of Plato's Cosmology», *Journal of the History of Philosophy*, VI (1968), 15-22. 137
- 138 انظر :  
Pines, *Beitraege*, p. 45 f. وفي ما يتصل باعتقاد الانطون في الخلاه ، انظر :  
Taylor, *Commentary on the Timaeus*, p. 384 f. 399, 559, 581. Cf. Aristotle, *De Gen. et Corrup.* I, 325b 34.
- 139 *Phys.* II, 192b.
- 140 *De Caelo*, IV, 308a.
- 141 انظر مثلا :  
*De Gen. et Corrup.* I, 315a 32 f. 324b 35 f.
- 142 انظر للوقوف على صلة الرازي بديقريطس :  
Pines, *Beitraege*, p. 40 f., and especially 76 f.
- 143 Kraus, *Opera Philosophica*, p. 281 f.; Pines, *Beitraege*, p. 59 f.
- 144 Kraus, *Opera Philosophica*, p. 105, 174.
- 145 خسرو ، زاد المسافرين ، ص ٧٦ .  
Kraus, *Opera Philosophica*, p. 224 f.; Pines, *Beitraege*, p. 40 f.
- 146 Aristotle, *Phys.* IV, 209c 32 and 212b 13 f.
- 147 Kraus, *Opera Philosophica*, p. 250 f.
- 148 Aristotle, *Phys.* IV, 209c 32 and 212b 13 f.
- 149 قابل :  
Cf. *Timaeus* 52 f.
- 150 البيروني ، تحقيق ما للهند من مقولة ، ص ١٦٢ .
- 151 Plotinus, *Enneads* III, 7, 11.
- 152 *Timaeus*, 37c.
- 153 انظر  
Pines, *Beitraege*, p. 53 f.
- 154 انظر بصورة خاصة :  
*Timaeus*, 28 f.

١٥٥ خسرو ، زاد المسافرين ، ص ١١٤ وما بعد ، و :  
*Kraus, Opera Philosophica, p. 290 f, and Pines, Beträge, p. 58 f.*

١٥٦ انظر اعلاه ، ص ٤٩ .

*Kraus, Opera Philosophica, p. 295.* ١٥٧

وينسب اليه البيروني رسالتين ضد الدين احدهما : « في ابطال النبوة » والاخرى  
*Kraus, Epître de Biruni, p. 20.* « في اظهار عيوب الانبياء » . انظر :

## الباب الرابع

والمائل الأفريقيون الجدد وصيغتها الإسلامية



## المَصْرَل الأول

### أبُونَصْر الفَارَابِي

#### من الكندي الى الفارابي

ان الملامح الافلاطونية الجديدة التي اشتملت عليها فلسفة الكندي والرازي، برزت بروزا تاما في مؤلفات الفارابي وابن سينا، وهما الفيلسوفان السابقان في الاسلام الى وضع نظام كوني محكم شديد التعقيد . فقد كان الغالب على تفكير الكندي الانتقائي العنصر الارسطوطالي ، في حين ان الملاحظ في مؤلفات الرازي - وهي اقل شمولا - ان العنصر الافلاطوني فيها اقوى . على ان اول عرض منظم للافلاطونية الجديدة بالعربية هو بلا ريب من اعداد اول المناطقة والفلاسفة الالهيين البارزين في الاسلام ، محمد بن محمد بن طرخان الفارابي ، المعروف في المصادر القديمة ، ولدى علماء اللاتين في العصر الوسيط ، بأبي ندر .

تجمع مصادرنا المعتمدة على اغداق الثناء الاعظم على الفارابي ، وذلك بالدرجة الاولى لانه كان حامل لواء علم المنطق في عصره ، والشارح الاكبر لافلاطون وارسطو . ففي احد المصادر المتقدمة ، انه اخذ المنطق عن عالم نصراني هو يوحنا بن حيلان في بغداد ، لكنه لم يلبث ان تفوق في ذلك على جميع معاصريه المسلمين . فهذب دراسة المنطق ، ووسعها ، وتمم النواحي الدقيقة التي تجاوز عنها الكندي ١ .

#### حول حياة الفارابي ومناقبه

كل ما نعرفه عن حياة الفارابي انه من اهل مدينة فاراب في بلاد ما وراء النهر ، وان والده كان قائدا في الجيش ، يتحدث من اصل فارسي او - على الأرجح - تركي . وقد روي انه نشأ في دمشق ، حيث اكب على قراءة كتب الفلسفة ليلا على نور قنديل الحارس ، فيما كان يعمل نهارا ناظورا على احد البساتين ٢ . على انه لم يلبث ان وفد على بغداد حيث التقى بكنار معلمي العصر ، نظير متى بن يونس ويوحنا بن حيلان ، فتخرج عليهم في علم

المنطق . وبعد ان قام برحلة الى مصر ، عاد ادراجه الى حلب في شمالي الشام . وتوفي بعد ذلك بقليل ، أي سنة ٩٥٠ ، عن عمر يناهز الثمانين ٢ . اما خصاله الخاصة وتصرفاته الشخصية فتلمح من خلال نوادر تروى عنه في اثناء اتصاله بالامير الحمداني سيف الدولة (٩١٨ - ٩٦٧) . وكان سيف الدولة من كبار رعاة الادب والفن ، وكانت عاصمته امارته مدينة حلب . وقد ذكر عن سيف الدولة انه كان عظيم الاجلال للفارابي ، لكنه سخط عليه مرارا بسبب زينه الغريب وتصرفاته العجرية ، وكذلك لانه - على زهده واحتشامه - كثيرا ما كان يعمد الى التباهي بنفسه في حضور سيده . لكن صلته بسيف الدولة ، على ما يبدو ، لم تدم طويلا ، فقد كان الفارابي يؤثر العزلة ، فلم يتحيا له ان يتمتع بجميع المنافع التي تبسرت له بفضل حظوته لدى الامير .

اما مكانته في تاريخ الفلسفة فتتجلى في تعليق له على تطور هذا الموضوع ، حفظه لنا مؤرخ للفلسفة من ابناء القرن الثالث عشر ، هو ابن ابي اصيبعة ٤ . فقد ذكر هذا المؤرخ عن الفارابي انه اورد في كتاب له - يبدو انه مفقود - وضعه « في ظهور الفلسفة » :

« ان امر الفلسفة اشتهر في ايام ملوك اليونانيين ، وبعد وفاة ارسطوطاليس بالاسكندرية الى آخر ايام المرأة . وانه لما توفي بقي التعليم بحاله فيها الى ان ملك ثلاثة عشر ملكا ، وتوالى في مدة ملكهم من معلمي الفلسفة اثنا عشر معلما ، احدهم المعروف باندرونيقوس - وكان آخر هؤلاء الملوك المرأة ، فقلبا اغسطس الملك من اهل رومية وقتلها واستحوذ على الملك . فلما استقر له نظر في خزائن الكتب وصنفها ، فوجد فيها نسخا لكتب ارسطوطاليس قد نسخت في ايامه وايام ثاوفرسطس ، ووجد المعلمين والفلاسفة قد عملوا كتباً في المعاني التي عمل فيها ارسطو . فأمر ان تنسخ تلك الكتب التي كانت نسخت في ايام ارسطو وتلاميذه وان يكون التعليم منها وان ينصرف عن الباقي . وحكم اندرونيقوس في تدبير ذلك وامره ان ينسخ نسخا يحملها معه الى رومية ونسخا يبقها في موضع التعليم بالاسكندرية ، وامره ان يستخلف معلما يقوم مقامه بالاسكندرية ويسير معه (اي اغسطس) الى رومية ، فصار التعليم في موضعين ، وجرى الامر على ذلك الى ان جاءت النصرانية فبطل التعليم في رومية وبقي بالاسكندرية » ٥ .

### تفوق الفارابي في المنطق

وغدت مدينة بغداد ، في ما بعد المركز البارز لتعليم المنطق . اذ ان



الفارابي نفسه ، كما يخبرنا ابن ابي اصيبعة ، تخرج في المنطق على يوحنا بن حيلان ، فقرأ عليه « كتاب البرهان » ، وخرج بذلك على التقليد الذي وضعته مدرسة الاسكندرية ، والذي لم يتجاوز « كتاب القياس » ٦ .

ومع ان هذه الاشارة الى مدارس الفلسفة المتتابعة جاءت خاطفة ، فهي مع ذلك تظهر بوضوح حالة التدريس في ايام الفارابي ، ومكانة الفارابي في حقل كان علماء النسطورة واليعاقبة ، نظير متى بن يونس ، والقويري ، ويوحنا بن حيلان انغردوا بالشهرة فيه ، الى ان برز اسم الفارابي . ومما ساعد على ابراز شهرة الفارابي في هذا الموضوع - على ما يظهر - ان ايا من زملائه المسلمين السابقين لم يخز شيئا من الشهرة في هذا الميدان ، حتى ولا الكندي العظيم ، الذي يؤخذ عليه تقصيره في باب المنطق ٧ . ومن الجدير بالذكر ايضا ان القفطي وابن ابي اصيبعة كليهما يذكران باعتزاز ان الفارابي ، على حداثة سنه ، لم يلبث ان تفوق على منافسه الرئيسي متى بن يونس ، الذي عليه كان « يعول علماء بغداد وغيرها من امصار المسلمين بالشرق » ٨ . ومما يدل على مدى تضلع الفارابي من علم المنطق ، عدد الشروح والتلاخيص التي وضعها على منطق ارسطوطاليس ، وما تتصف به من دقة وشمول . فقد بلغنا من شروحه المفصلة ما يؤيد المنزلة الرفيعة التي احتلها بين معاصريه . وتعتبر الكتب التالية من اهم مؤلفاته في علم المنطق ٩ : « شرح كتاب البرهان » ، « شرح كتاب القياس » ، « شرح كتاب ايساغوجي » ١٠ ، « شرح كتاب الجدل » (الكتاب الثاني والثامن) ، « شرح كتاب المغالطين » ، « شرح كتاب العبارة » ١١ ، « شرح كتاب المقولات ( قاطيفورياس ) » ، « كتاب المقدمات المختلطة من وجودي وضروري » ، « كتاب احصاء القضايا والقياسات التي تستعمل على العموم في جميع الصنائع القياسية » .

### افلاطون في مؤلفات الفارابي

وهذا الانتاج الذي خلفه الفارابي في علم المنطق لم يكن وحده ما اهلته للمنزلة البارزة التي احتلها بين فلاسفة الاسلام ، بل هبالك ايضا ما وضعه في الطبيعيات والالهييات والسياسيات . فقد امتدح احد قدامى المؤرخين الثقات ١٢ بسطه البارع لفلسفة افلاطون وفلسفة ارسطوطاليس . وهذان الكتابان ، يضاف اليهما كتاب « احصاء العلوم » اوسع واشمل تمهيد لفلسفة ارسطوطاليس وفلسفة افلاطون في اللغة العربية ، وهي تفوق بمراحل سائر مؤلفات العصر المائلة ، من حيث الدقة والشمول جميعا .

ففي الاول من هذه الكتب الثلاثة ، وهو كتاب « فلسفة افلاطون - واجزاؤها ومراتب اجزائها » ١٢ ، يكشف الفارابي عن معرفته الواسعة بمجموع المؤلفات الافلاطونية ، وعن مدى اطلاع المسلمين على هذا المجموع في القرن العاشر . ولا يكتفي في هذا الكتاب بتسمية جميع محاورات افلاطون ، بل يذكر سائر رسائله ويورد خلاصة جيدة لمحتوياتها . على ان افضل ما تقاس به معرفته بهذا المحتوى ، ذلك الموجز الذي وضعه لواحد من اهم مؤلفات افلاطون ، هو كتاب « النواميس » الذي حفظه لنا الزمن . وهو شاهد بليغ على الفهم العميق لفلسفة اشهر الحكماء - « افلاطون الالهى » ١٤ - في الاخلاق والسياسة ، وعلى تعلقه الشديد بهما .

### ارسطو في مؤلفات الفارابي

اما كتابه الثاني « فلسفة ارسطوطاليس » ١٥ فيستهله يبحث في طبيعة السعادة الانسانية ، والصورة التي تكون عندها « المعرفة العلمية » جانباً ضرورياً من الحياة الخيرة ، التي ينبغي للمرء ان يسعى في طلبها . ومن هنا ينطلق الكتاب في عرض مراحل فلسفة ارسطوطاليس جميعها ، مبتدئاً من المنطق ، ومنتها الى ما بعد الطبيعة . ومما هو جدير بالذكر في بسط الفارابي لفلسفة ارسطوطاليس الترابط الوثيق ما بين موضوع الاخلاق او نظرية السعادة ( التي يفردها رسالة اخرى هي : « تحصيل السعادة » ) ، من جهة ، وبين نظرية المعرفة التي تطرق اليها في هذا الكتاب ، وفي ما وصل اليها من شروح على « الايساغوجي » و « المقولات » و « العبارة » ، من جهة اخرى . وهذا الجمع بين الفلسفة النظرية والفلسفة العملية ، باعتبار انسه ضروري لسعادة الانسان في حياته الدنيا ، اصبح في ما بعد ظاهرة مميزة للتفكير الاسلامي اللاحق . فقد كانت العقائد الدينية والقضايا الاخروية من الاهمية بمكان ، وذلك على اعتبار ان حياة الانسان في العالم الآخر انما هي امتداد لحياته في هذه الدنيا .

وميزة اخرى يبرزها الفارابي في عرضه لفلسفة ارسطوطاليس هي الوحدة العضوية بين العلوم المختلفة عنده . فالتطرق من علم المنطق الى الفلسفة الطبيعية ليس اعسر من الانتقال من علم المنطق الى علم الاخلاق . فالاجناس العليا ، في رأي الفارابي ، انما تناولها ارسطو في « المقولات » من الناحية المنطقية ليس الا ، في حين انه تناولها في كتاب « السماع الطبيعي » من حيث خصائصها النوعية والكمية ١٦ . فارسطوطاليس في هذا الكتاب

الاخير يبدأ بوضع المبادئ العامة التي يقوم عليها العلم الطبيعي ، مثل ثنائية المادة والصورة ، وضرورة وجود علة نهائية فاعلة للحركة . الخ . وياخذ بعد ذلك في شرح معنى الطبيعة ، والطريقة التي يختلف بها البحث الطبيعي عن سائر المباحث ، ثم يتناول طبيعة الكم ، واللامتناهي والكان ، والزمان . ثم يبحث في الحركة وكيف ان سلسلة الحركات الجزئية لا بد من ان تنتهي الى مبدأ اول للحركة ، لا هو طبيعي ولا هو مادي ، فالبحث فيه بالتالي جزء من موضوع آخر ١٧ هو ما بعد الطبيعة .

### مؤلفات ارسطو في احصاء الفارابي

اما سائر المؤلفات الطبيعية والفلكية التي يذكرها له الفارابي فهي : « كتاب السماء » ، و « الآثار العلوية » ، و « كتاب المعادن » ١٨ و « كتاب النبات » ١٩ ، و « كتاب النفس » ، و « كتاب الصحة والمرض » ، و « كتاب الشباب والهرم » ، و « كتاب طول العمر وقصره » ، و « كتاب الحياة والموت » ، و « كتاب الحس والمحسوس » ، و « كتاب حركة الحيوان » ، و « كتاب الكون والفساد » . فهو يشير ، عند ذكر هذه الكتب ، الى ان ارسطوطاليس ييسر فيها دور العناصر ومركباتها في تكوين انواع المعادن واصناف الحيوان والنبات . ثم يعرض لمراحل الحياة والنمو التي تقتزن عندنا بمملكة الحيوان . وبعد ان يتحدث بايجاز عن الاجرام السماوية والظواهر الجوية ، يختم الكتاب ببحث مسهب بعض الشيء في موضوع الاحوال النفسية . ويذكر الفارابي ، ههنا ، ان ارسطوطاليس يعتبر ان القوى او الوظائف الطبيعية الخالصة ، المشتركة بين الانسان وسائر الحيوانات الاخرى ، لا تعلل طبيعة الانسان ، وان المبدأ الذي يميزه عنها انما هو العقل . فتمتلة العقل من قوى النفس الاخرى بمثابة النفس من الطبيعة ، يعني انه الغاية القصوى ٢٠ . على ان هذا العقل ، الذي هو عنوان كمال الانسان ، لا يخرج عن كونه قوة من قوى النفس . وهو بذلك مسخر لنشاط العقل (الفعال) او فعله ، اذ يقتصر من الاشياء على صورها المعقولة المجردة . وعلى هذا المستوى الاخير ، يصبح العقل عقلا بالفعل ، قد بلغ مرتبة الكمال القصوى ، التي تخضع لها سائر المراتب السابقة ٢١ ، اعني حياة الكائن الطبيعية واقفاله النفسية الاخرى . وبالنظر الى اولويته بالنسبة الى الطبيعة والنفس ، يعمد ارسطوطاليس الى البحث في دوره ، من حيث هو عقل فعال ، وفي كون الاجسام الحية وغير الحية ، وتطورها في عالم ما تحت القمر . وهذا البحث يقوده منطقيا من الطبيعة الى

ما بعد الطبيعة . والسبب غير واضح ينقطع بحث الفارابي عند هذه المرحلة .

### تصنيف الفارابي لعلوم العصر

ولعل الثالث من هذه المؤلفات ، وهو الموسوم بـ « احصاء العلوم » ( وفيه تكرار لبعض ما في الكتاب السابق ) ، هو اصدقها دلالة على مفهوم الفارابي للفلسفة ، من حيث صلتها بسائر العلوم ؛ بل وعلى مفهوم فلاسفة الاسلام جميعا لطبيعة العلوم اليونانية والاسلامية ومناهجها ، ولما يقوم بينها من علاقات متبادلة ، مما بقي صدها يتردد الى ما بعد اربعة قرون ، وذلك في آثار المؤرخ والمفكر الموسوعي المناهض للفكر اليوناني ، ابن خلدون التونسي ( ت ١٤٠٦ ) .

### العلوم اللسانية

يستعرض الفارابي في هذه الرسالة جميع العلوم التي عرفت في ايامه ، فيدرجها تحت ثمانية عناوين هي : علوم اللسان ، والمنطقيات ، والرياضيات ، والطبيعيات ، والالهيات ، والسياسيات ، والفقه والكلام ٢٢ . ثم يقسم العلوم اللسانية قسمين : تلك التي تعنى باستعمال اللغة عند اية امة من الامم ، وتلك التي تختص بالقواعد التي تنظم ذلك الاستعمال . على ان هذا التمييز قد يتسع حتى يشمل دراسة القواعد التي تنظم الالفاظ المفردة ، فالجمل ، وتصحيح الكتابة والقراءة والعروض ، وكل ما تفرع منها ٢٣ .

### علم المنطق

ويختلف المنطق من العلوم اللسانية ، لا سيما علم النحو ، في انه يعنى بالمفاهيم والقواعد التي تنظمها ، وكذلك بالوسائل التي يحترس بها من الخطأ . فالعلم بهذه القواعد والتقيد بها امر لا بد منه . ومجرد التسليم بصحة معتقد ما اتفاقا لا يكفي ، كما يرى البعض ، بل ينبغي فضلا عن ذلك ، تحليلها وتأبيدها بالرجوع الى قوانين الاستدلال التي ينص عليها علم المنطق . فاذا اعترض على ذلك بأن الزاولة قد تغنيانا عن معرفة هذه القوانين ، فقد يرد على ذلك بأنه ، قياسا على ذلك ، قد يمكن الاستغناء عن معرفة قواعد النحو والعروض بحجة الزاولة المتراخية للكلام النحوي او نظم الشعر السليم ، وهو بعيد عن الصواب .

وعلم المنطق ، الى ذلك ، يعني — خلافا للنحو — بقواعد الكلام الباطن

والظاهر ٢٤ . من حيث انطباقها على جميع لغات الامم . فهي بناء على ذلك ، ليست اصطلاحية كما هي في علم النحو . اما فروع المنطق فهي ثمانية (تقابل اجزاء المنطق الارسطوطالي الشائعة في العصور القديمة) :

- ١ المقولات ، وتعالج قوانين المقولات والالفاظ الدالة عليها ؛
- ٢ العبارة ، وتعالج الاقوال البسيطة او القضايا التي تتألف من معقولين او اكثر ؛
- ٣ القياس ، ويعالج قواعد القياس التي تستخدم في ضروب الاقوال الخمسة ، اعني : البرهانية ، والجدلية ، والسفسطائية ، والخطابية ، والشعرية ٢٥ ؛
- ٤ البرهان ، ويعنى بقواعد القياس البرهاني ، وطبيعة المعرفة العلمية .
- ٥ الجدل ، ويعنى بكيفية السؤال والجواب الجدلي ؛
- ٦ سفسطيقا ، او «الحكمة المموهة» وتعالج الحجج السفسطائية وطرق الاحتراس منها ؛
- ٧ الخطابة ، وتعرض لاصناف الاقناع في الخطابة ، ومدى تأثيرها في السامعين ؛
- ٨ الشعر ، ويعنى بقواعد قرص الشعر وضروب الاقاويل الشعرية وجودتها النسبية ٢٦ .

### العلوم الرياضية

وتشمل العلوم الرياضية (او التعاليم) علم العدد ، والهندسة ، والمناظر ، والنجوم والموسيقى ، والانتقال ، والحيل . وينطوي كل من هذه العلوم على فرع نظري وآخر عملي ، وذلك باعتبار ما يطلبه العلم المقصود من دراسة المفاهيم المجردة والمبادئ المعتمدة فيه ، او من تطبيق هذه المفاهيم والمبادئ في صناعة او مهنة ما .

فعلم الفلك النظري مثلا يعالج الاجسام الارضية والسماوية من ثلاث نواح : الاولى من حيث اشكالها واحجامها وابعادها النسبية ؛ والثانية من حيث حركاتها العامة والخاصة وتقاطع افلاكها ؛ والثالثة من حيث مواقعها بالنسبة الى الارض واقليمها الرئيسية . واما علم الفلك العملي (او التنجيم) فيعنى ، خلافا لذلك ، بالطرق التي يستدل بها من حركات الكواكب على خفايا المستقبل ، وتعرف بها احداث الماضي والحاضر في هذا العالم ٢٧ .

### ماخذ الفارابي على علم التنجيم

وفي رسالة طريفة كتبها الفارابي نزولا على طلب منجم معاصر ، هو ابو اسحق ابراهيم بن عبد الله البغدادي ٢٨ ، وكانت قد خامرته شكوك في صحة التنجيم ، في ما يبدو ، يفحص فحصر رصينا ادعاءات المنجمين بصحة علمهم . فيذكر ان الاحداث في العالم ، اما ان تكون ناجمة عن اسباب معينة يمكن التثبت منها ، او ان تكون وليدة المصادفة المحضة ، فلا تكون لها ، بالتالي ، اسباب محققة معروفة . فالاجسام السماوية تؤثر تأثيرا ما في الاحداث الارضية ، لكن هذه الاحداث قسما : الاول مما يمكن التوصل الى معرفتها بالحسابات الفلكية ، مهما كان ذلك عسيرا ، نظير مقدار الحرارة في اقاليم معينة بداعي قربها النسبي من الشمس ؛ والثاني احداث لا يمكن التوصل الى معرفتها بهذه الوسيلة . لكن المنجمين اذ يهللون تلك الحسابات في هذه الحالة الثانية ، يكتفون بالتكهنات والحسابات الوهمية البعيدة عن التصديق . لكننا اذا اخذنا بعين الاعتبار تعدد الاشياء وتنوع خصائصها وانواعها فمن المحتمل ان تصدق مثل تلك التكهنات عرضا ، والادعاء بضرورة ذلك لا يبرره مبرر . ومن السخف ، على أي حال ، ان نزع ان بعض الظواهر الفلكية ، نظير خسوف الشمس ، الذي يحدث بسبب اعتراض القمر بين نظرنا والشمس ، تقرر بالرخاء او الشقاء ٢٩ ، والا وجب ، بحكم هذا القياس ، ان يكون اعتراض أي شيء بين نظرنا والشمس هو الآخر من قرائن الرخاء والشقاء . ويشير الفارابي ، فضلا عن ذلك ، الى ان اوسع المنجمين شهرة ، اقلهم دراية في تدبير امورهم الخاصة ، على ضوء اكتشافاتهم الفلكية . وعلى ذلك ، فينبغي لنا ان نفترض ان الحافز وراء تكهناتهم انما هو داعي الربح او هو قاصد العادة لا غير ٣٠ .

### الطبيعة وما بعد الطبيعة

ان موضوع الطبيعة وما بعد الطبيعة يحتل مكانا رئيسيا من بحث الفارابي في العلوم . فهو يعرف العلم الطبيعي بأنه البحث في « الاجسام الطبيعية وفي الاعراض التي قوامها في هذه الاجسام » . فهو يعالج العلل المادية والصورية والفاعلة والغائية للاشياء ؛ ويشتمل على ثمانية اقسام رئيسية تتناول : الاعراض والمبادئ المشتركة بين جميع الاجسام الطبيعية (كما في « السماع الطبيعي » لارسطو) ، والجواهر البسيطة (كما في « كتاب السماء ») ، والتكون والانحلال (كما في كتاب « الكون والفساد ») ، واتفاعات العناصر (كما في

الكتب الثلاثة الاولى من « الآثار العلوية » ، والاجسام المركبة عن العناصر (كما في الكتاب الرابع من « الآثار العلوية » ) ، والمعادن (كما في « كتاب المعادن » ) ٢١ ، والنبات (كما في « كتاب النبات » ) ، واخيرا الحيوان ، ويشمل الانسان (كما في « كتاب الحيوان » و « كتاب النفس » ) .  
اما العلم الالهي فتجوز قسمته ، في رأي الفارابي ، الى ثلاثة اقسام كبرى ، هي :

١ قسم يعالج الموجودات والاشياء التي تعرض لها بما هي ، وهو علم الوجود ؛

٢ قسم يعالج الجواهر المفارقة ، من حيث طبيعتها وعددها وشرف مراتبها مفضيا آخر الامر الى معرفة كائن «كامل ما لا يمكن ان يكون شيء هو اكمل منه» ٢٢ ، وهو المبدأ الاقصى لجميع الموجودات ، والذي منه تستمد سائر الاشياء وجودها ، وهو العلم الالهي ، بالمعنى الخاص ؛

٣ قسم يعالج مبادئ البرهان الاولى التي تستند اليها جميع العلوم الجزئية .

ثم ان الفارابي يشير الى ان مادة هذا الموضوع برمتها في كتاب « ما بعد الطبيعة » لارسطوطاليس . على انه في تحليله لمادة هذا الموضوع يعتمد ايضا على كتاب « آثولوجيا » المنحول ، والذي ينسبه صراحة الى ارسطوطاليس ، في كتاب « الجمع بين رأيي الحكيمين » ٢٣ .

### الاخلاق والسياسة والفقه والكلام

ويبحث موضوع ما بعد الطبيعة يكتمل فهرست العلوم اليونانية ، باستثناء السياسيات التي تشمل ، في عرف الفارابي ، وعرف المشائين القدماء ، موضوع الاخلاق وعلم السياسة ، ويدور على الفضائل وصلتها بالسعادة من جهة ، او على انسب النظم السياسية لحفظ هذه الفضائل من جهة اخرى . ويجيء في ختام هذا البحث علمان آخران هما علم الفقه وعلم الكلام . اما علم الفقه ، فقد اوجز وصفه بقوله انه صناعة تستنبط بها العقائد والفرائض (الآراء والافعال) الدينية الصحيحة التي لم يصرح بها الشارع ( الله ) ، وذلك بالقياس على ما ورد نصا في الشرع ٢٤ . واما علم الكلام فيصفه بأنه صناعة الدفاع عن تلك العقائد والفرائض ، والرد على الاقوال المخالفة لها . والفرق بين الفقيه والمتكلم ان الاول يكتفي باستنباط

#### الباب الرابع : تكامل الافلاطونية الجديدة بصيغتها الاسلامية

الاحكام التي تلزم عن النصوص المنزلة ، بينما يعتمد الثاني الى نصره هذه الاحكام ، اما بالرجوع الى نص القرآن ، او بالاعتماد على تلك المبادئ العامة القائمة على الاختبار الحسي ، او العرف المشهور ، او الادراك العقلي . وحيث يبدو شيء من التعارض بين هذه المبادئ والنص الشرعي ، يقتضي حمل النص على الدلالة المجازية . فاذا تعذر ذلك ، فلا بد من صرف النظر عن مبادئ العرف او العقل ، بحيث يصبح النص الشرعي المرجع الموثوق الذي لا ينزع . وحماة العقيدة ، في هذه الحال ، يجب ان لا يدخروا وسعا في مناهضة خصومهم ، حتى ولو اقتضى ذلك الاستظهار بالكذب ، او المغالطة ، او المكابرة ٢٥ .

وجدير بالذكر ، مع ذلك ، ان هذه الآراء المتطرفة ، فضلا عن الراي القائل بان حقيقة الشرع تفوق ادراك العقل البشري ، فلا يصح بالتالي ان تكون موضع جدل ، انما يوردها الفارابي على انها آراء قال بها اقوام مختلفون . اما موقفه الخاص منها ، فيبقى مشوبا بكثير من الابهام . لكننا متى اخذنا بعين الاعتبار دور العقل في مفهومه العام لنظام الكون ، لا يبقى لنا مناص من الاستنتاج انه يذهب الى ان التوفيق بين المذاهب المتعارضة انما هو من شأن العقل لا الشرع .

#### الجمع بين آراء الحكيمين

ان بسط الفارابي لصلة افلاطون بأرسطوطاليس في كتابه الهام « الجمع بين الحكيمين » يعكس بجلاء التقليد الافلاطوني الجديد المقترون بأسماء نوميونيوس وافلوطين وسمبليقيوس وسريانوس وفرقوريوس وسواهم . وقد تداخلت فيه آراؤهم حتى اندمجت او كادت في نظام واحد ٢٦ . فامام النزاع الذي قام بين المسلمين حول اسمي الحكيمين اليونانيين والاستهجان الذي استتبعه هذا الخلاف ، يتجرد الفارابي للقيام بالمهمة الشاقة من اجل تسوية تلك الخلافات بينهما ٢٧ .

#### الربط بين الالهيات والسياسيات

على اننا اذا ما تحولنا الى فكر الفارابي من حيث مادته ، بعد ان نظرنا اليه من حيث منهجه وتاريخه ، وجدنا انه ينقسم الى قسمين رئيسيين : الاول في الالهيات ، والثاني في السياسة . فاذا اخذنا بعين الاعتبار تأثيره العميق بالافلاطونية الجديدة ، وميله الشديد الى الرواقية ، وجدنا عنده من



التداخل بينهما ما يسمح باعتبارهما ظاهرتين لعلم واحد ، يمكن تعريفه بأنه السعي وراء الحق من حيث هو وسيلة لبلوغ السعادة ، او السعي وراء السعادة من حيث هي نتيجة لطلب الحق . لقد قيل عن افلاطون انه رسم ، في كتاب « الجمهورية » ، للدولة والفرد صورتين متناظرتين ، واستقلهما استقلالا تاما في وصفه للانسان كفرد من جهة ، وكحيوان اجتماعي من جهة ثانية . وكذلك يمكن ان يقال عن الفارابي انه رسم صورتين متناظرتين للانسان والكون ككل ، لكنهما — كما في الرواقية — لا تحتويان الانسان من حيث هو جزء من الكون فحسب ، بل تعكسان طبيعته وتبرزان ملامحه على نطاق واسع .

### الاول المطلق : ماهيته وصفاته

هذا الاقتران بين الالهيات والسياسة في فكر الفارابي هو شاهد آخر على مذهبه العضوي في صلة الانسان بالله والكون ، من جهة ، وبأخيه الانسان من جهة اخرى ، كما يتجلى في نظام العقائد الاسلامية . فهو بناء على هذا الراي ينظر الى السياسة والاخلاق كامتداد او تطور لموضوع ما بعد الطبيعة ، او لمظهر من اسس مظاهره ، اعني علم الاله . وهكذا فان اعظم مؤلفات الفارابي الماورائية ، وهو كتاب « آراء اهل المدينة الفاضلة » ، لا يفتتح ببحث العدالة ، وعلاقة المواطن بالدولة ، كما فعل افلاطون في كتاب « الجمهورية » الذي ما من شك ان الفارابي نسج على منواله ٢٨ ، بل يبحث في « الوجود الاول » او « الواحد المطلق » في نظام افلوطين ، وفي صفاته وكيفية صدور جميع الموجودات في العالم عنه بالانبثاق . « فالواحد » او « الاول » الذي هو في مفهوم الفارابي السبب الاول لجميع الكائنات ، تام ، واجب الوجود ، مكتف بذاته وازلي ، غير معلول وغير مادي ، لا شريك له ولا ضد ، ولا هو قابل للتحديد ٢٩ . ويتصف الاول ، فضلا عن ذلك ، بالوحدانية والحكمة والحياة ، لكن لا كصفات متميزة مضافة الى ذاته ، بل كجزء لا يتجزأ من تلك الذات . فالذي يميزه عن سائر الموجودات منطقيا هو وحدة ذاته التي هي علة وجوده . ولما لم يكن مادة ، ولا متصلا بالمادة بوجه ، فهو بالضرورة عقل ، اذ المادة هي التي تعوق الصورة عن ان تصبح عقلا بالفعل . وهكذا فكل ما كان مفارقا للمادة كليا فهو اصلا عقل بالفعل .

وكذلك ، « فالاول » ذات معقولة ، اذ هو لا يحتاج الى واسطة يدرك بها ذاته ، بل هو دائم التفكير في ذاته ، فهو اذن فكر يفكر في ذاته . او كما

جاء في تعبير ارسطوطاليس وشارحيه اللاتين في العصور الوسطى ، « عقل وعاقل ومعقول » ٤٠ .

ثم انه لما كان مفهوم الحياة « ان يعقل افضل معقول بافضل عقل » ٤١ . او بلوغ اسمى مراتب الكمال التي تستطيعها الذات الحية ، او قدرة هذه الذات على ايجاد ما من شأنها ان توجد ، فان « الاول » ، بناء على ذلك ، هو ايضا حياة .

ومع ان « الاول » كامل ، فليس باستطاعة العقل الانساني ادراكه ادراكا تاما ، ذلك لان العقل الانساني ، بسبب ما يعتوره من نقص ، وما يخالطه من شوائب المادة ، يبهه ذلك الكائن الكامل بجماله وجلاله الذي لا يتجلى كاملا الا لنفسه ، ولا يظهر لنا الا ظهورا ضعيفا ٤٢ .

ثم ان « الاول » ، لما كان البهاء التام ، وذلك بفضل ما له من كمال هو خاص به اصلا ، ولاحق بالخلقة عرضا ، كان تأمله في ذاته مقترنا بمنتهى الفبطة - واعتباط الكائن الفائق الجمال بذاته ، ليس من حيث هو موضوع التأمل فحسب ، بل لانه موضوع الحب ايضا ٤٣ ، لذا كان عاشقا ومعشوقا في الوقت ذاته .

### انبثاق الكون عن الاول المطلق

يوصف الفارابي ، بعد ذلك ، صدور الكائنات من « الوجود الاول » بطريقة جيدة التنظيم ، لكنها من وجهة اسلامية ، مشوبة بالزندقة . وخلاصة ما ذهب اليه - مما يدكرنا ببرقلس ٤٤ - ان « الاول » ، بداعي غزارة وجوده وكماله ، يولد جميع اصناف الوجودات في الكون بالضرورة ، وذلك بمعزل تام عن اختياره او رغبته . وهذا الكون لا يضيف شيئا الى كمال الكائن الاسمى ، ولا يعينه على نحو نهائي او غائي ، بل هو نتيجة تلقائية للفيض المتحدر منه ٤٥ . و « الاول » في هذا الضرب من الفيض انما هو في غنى عن جميع الوسطاء والاعراض والادوات التي قد يتوسل بها الى تحقيق اغراضه الكبرى في ايجاد الكون . وليس من عائق ، داخلي او خارجي ، يستطيع ان يعترض سبيل هذا التفتق المطرد ابدا .

### مراتب العقول في دوائر الافلاك

اول ما يصدر عن « الوجود الاول » هو « العقل الاول » ، وهو قادر على ادراك موجدته وادراك ذاته . فمن ادراكه الاول يتولد « العقل الثاني » ،

ومن الادراك الثاني ينشأ « الفلك الاقصى » او « السماء الاولى » . ثم ان « العقل الثاني » يدرك موجدَه فيؤدي ذلك الى وجود « العقل الثالث » ، ويدرك ذاته فيؤدي هذا الادراك الى وجود فلك الكواكب الثابتة . ويستمر هذا الصدور على مراحل متتابعة ، فيتولد عنها العقل الرابع والخامس والسادس والسابع والثامن والتاسع والعاشر ، وما يقابلها من الكواكب السيارة ، اي : زحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر ، على التوالي ٤٦ . وبالعقل العاشر تكتمل سلسلة العقول الكونية ، وبالقمر تتم سلسلة الافلاك السماوية التي تخضع في حركاتها الدائرية لتدبير العقول الكونية ابد الدهر .

### عالم الطبيعة قمته الانسان

وتحت عالم الاجرام السماوية يقع العالم الارضي ، حيث ينعكس سباق التجلي ، فينشأ ما هو اكمل مما هو اقل كمالا ؛ ويحدث من البسيط المركب ، فما هو اكثر تركيبا ، وذلك وفقا لقانون كوني ثابت . ففي المرتبة الدنيا توجد المادة الاولى ، وتليها العناصر الاربعة ، فالمعادن فالنبات فالحيوان ، واخيرا الانسان الذي يقف على ذروة هذا اللولب المتصاعد من المخلوقات في العالم الارضي .

فالعناصر ، اولا ، تختلط فتنشأ منها انواع من الاجسام المتضادة المركبة تركيبا اوليا . وهذه المركبات الاولى تختلط بدورها بعضها ببعض وبالعناصر الاخرى ، فتتولد منها طبقة من الاجسام هي اشد تركيبا من الاولى ، تشتمل على انواع من القوى الفاعلة والمنفصلة ؛ وتحت تأثير الاجسام الفلكية ، يستمر هذا النمط من اتحاد المركبات والعناصر في توليد ذوات اسمى واشد تعقيدا في عالم ما تحت القمر ، حتى ينتهي الاتحاد الاخير بنشوء الانسان ٤٧ .

ومع انه من شأن كل من هذه الكائنات الارضية ان تدوم ، وذلك بحكم تركيبها من المادة والصورة ، فان حلول صورة ما في مادة معينة ليس اولى من حلول صورة اخرى ، لذلك كان تتابع الصور المختلفة على تلك المادة داما لاستمرار الكون والفساد في الطبيعة .

### قوى النفس الانسانية

ويظهر الانسان ، الذي هو صورة مصفرة عن الكون ، يبلغ هذا التدرج

المتصاعد كماله ، فأول ما يظهر فيه من القوى ، القوة الغذائية ، تليها تدريجيا القوة الحاسة ، فالنزوعية فالمتخيلة ٤٨ فالناطقة . وفي كل من هذه القوى نستطيع ان نميز بين شطرين : شطر يحكم ويأمر ، وآخر يخضع وبطبع . ويجوز ان يقال مثل ذلك عن كل من هذه القوى بالنسبة الى القوة التي هي دونها . وقوى النفس ، اذا اعتبرت مجتمعة ، وجدت خاضعة للقوة الناطقة، فالناطقة تتسلط على سائر القوى الاخرى وتحكمها . أما على صعيد النظام العضوي ، فان الحاكم في كل منها مركزه في القلب ، وهو « ينبوع الحرارة الفريزية » ٤٩ . ويأتي بعد ذلك — من حيث الاهمية ، وكذلك باعتبار النشوء — الدماغ الذي يقوم بوظيفة بالغة الاهمية ، هي تعديل الحرارة الفريزية التي تنبعث من القلب ، وتسرّب منه في جميع قوى النفس ، لتيسر لها العمل باعتدال ، وتتيح لها انجاز عملها على الوجه الاكمل ٥٠ . ويأتي بعد الدماغ الكبد ثم الطحال ، واخيرا اعضاء التناسل . والتناسل هو نتيجة عمل السائل المنوي في الدم الساري في الرحم ، على نحو مماثل لعمل الانفحة في انعقاد اللبن .

### كيفية الادراك العقلي

ان القوة الناطقة في الانسان هي مستودع الصور العقلية . وهذه الصور نوعان : تلك الجواهر المفارقة التي هي في جوهرها عقول بالفعل ومعقولات بالفعل . وتلك التي هي معقولات بالقوة لا غير ، وذلك بسبب اقترانها بالمادة . على انه لا المعقولات بالقوة ولا القوة الناطقة ، بحد ذاتها ، قادرة على اخراج ما هو فيها بالقوة ، الى ما هو بالفعل ، دون تدخل وسيط يحول من القوة الى الفعل استعدادها لتصبح عاقلة او معقولة . ويصف الغارابي هذا الوسيط بقوله انه « ذات ما جوهره عقل ما بالفعل ومفارق للمادة » ٥١ ، اي عقل بالفعل ، نسبته الى العقل بالقوة ومواضيعه العقلية ، كنسبة الشمس الى البصر . فالشمس تمنح البصر بالقوة والمبصر بالقوة (اي الالوان) كليهما الضوء الذي يجعل اولهما مبصرا بالفعل ، وثانيهما مبصرا بالفعل . وعلى هذا النحو يتلقى العقل بالقوة من العقل الفعال تلك الاضاءة التي يستطيع بها ان يدرك : أولا العقل الفعال الذي هو سبب الاضاءة ؛ ثانيا هذه الاضاءة بالذات ؛ وثالثا المعقولات التي تحولت من طور القوة الى طور الفعل ٥٢ .

### انواع العقولات

واول فئة من العقولات التي تنجم عن هذه الاضاء ، الصادرة عن العقل العمال ، هي المبادئ الاولى التي فاضت اصلا عن قوة الاحساس ، ثم استقرت في القوة المتخيلة ، وانطبعت من ثم بطابع قابلية الادراك بالفعل . وهذه المبادئ التي تعتبر صحيحة بالاجمال ، تقع في ثلاث فئات : الاولى هي المبادئ الاولى الخاصة بالمعرفة الهندسية ؛ والثانية هي المبادئ الاولى الخاصة بالمعرفة الخلقية ؛ والثالثة هي المبادئ الاولى الخاصة بالمعرفة الماورائية ، التي بها تعرف العلل الاولى للاشياء من حيث اصولها ومراتبها ونتائجها ٥٢ .

### انواع العقول ومراتبها

ويجدر بنا ان نتوقف ههنا لنفحص بشيء من التفصيل عن قضية العقل الهامة ، التي كان الكندي اول من اثارها من المسلمين ، والتي افرد لها الفارابي رسالة خاصة هي « رسالة في العقل » . والرسالة هذه حلقة من سلسلة طويلة من الابحاث في هذا الموضوع ، كلها منبثقة من كتاب ارسطوطاليس « في النفس » ، وان كان مصدرها الشكلي انما هو رسالة للاسكندر « في العقل » .

والفارابي في رسالته هذه ، وهي اطول واشمل رسالة من نوعها في العربية — يميز بين ستة انواع من العقول هي :

الاول : العقل الذي ينعت به الجمهور الانسان بانه عاقل وفاضل ، وهو الذي يسميه ارسطوطاليس « التعقل » ٥٤ ؛

والثاني : العقل الذي يقول عنه المتكلمون انه يوجب بعض الافعال او ينفيها ، والذي يقابل جزئيا ما يعرف بيسادى الرأي المشترك ؛

والثالث : العقل الذي يصفه ارسطوطاليس في كتاب « البرهان » بانه القدرة على استيعاب مبادئ القياس الاولى ، وذلك بمجرد الطبع والفطرة ؛

والرابع : العقل الذي جاء في المقالة السادسة من كتاب « الاخلاق » انه ضرب من الاعتياد الذي يتم بالتجربة والاختبار . وهذا العقل يمكننا به ان نتوصل ، بشيء من الفطنة الى احكام صائبة في باب الخير والشر ؛

والخامس : العقل الذي ورد ذكره في المقالة الثالثة من كتاب « النفس » ، والذي جعله ارسطوطاليس على اربعة انحاء :

ا - عقل بالقوة : وهو « نفس ما ، او جزء من نفس ، او قوة من قوى النفس » تستطيع ان تجرد من الموجودات ماهيتها لتقترن اخيرا بها ، وتفقدو عقلا بالفعل .

ب - عقل بالفعل : وهو الذي تكتسب فيه العقولات بالفعل (او الصور) نوعا جديدا من الوجود ، لا تنطبق عليه المقولات العشر الاجزئيا او مجازيا . وعلى هذا الصعيد فان العقولات بالفعل ، التي هي نفسها العقل بالفعل ، يجوز اعتبارها مادة للعقل بالفعل ، لا مجرد موضوع له . واذا نحن تصورنا كيف يكتسب العقل الفعّال العلم بجميـع الصور المعقولة بالفعل ثم يصبح هو اياها ، نستطيع عنده ان ندرك كيف يكون موضوع ادراكه في هذه الحالة العقل نفسه . فيدعى في هذه المرحلة بالعقل المستفاد .

ج - عقل مستفاد : وهو بالنسبة الى المراتبة السابقة ، اعني العقل بالفعل ، بمكان الصورة من المادة ، او كالفاعل الذي ينقل من القوة الى الفعل ، بالنسبة الى ما ينتقل من القوة الى الفعل . ويختلف عنه كذلك بان موضوع ادراكه هو المعقول بالفعل وحسب . وفي هذه المراتبة تقع العقولات التي يجردها العقل السابق من المادة ، وكذلك الصور المجردة التي يدركها هذا العقل المستفاد مباشرة ، على النحو الذي يدرك به نفسه التي هي كذلك مجردة ٥٦ . فالعقل المستفاد الذي بلغ اسمى مراتب التجرد عن المادة يجوز ان يعتبر ذروة النشاط الفكري الانساني . على ان هذا النشاط - كما راينا - له مقابل كوني تبلغ فيه العقولات بالفعل ، (التي هي عين العقل المستفاد كما في السابق) اسمى مراتبها . وهذان الجانبان،العقلي والكوني، هما في تفاعل مباشر متبادل ، حتى اننا نستطيع ان نتكلم اما عن الترقى التدريجي على المستوى العقلي،من الاحساس المادي الى الادراك اللامادي ؛ او عن الهبوط التدريجي على المستوى الكوني ، من الكائنات المفارقة الى الكائنات المادية.

## الفصل الاول : ابو نصر الفارابي

وعليه فهناك حركة هبوطية في هذا العالم تنطلق من العقل المستفاد ، مروراً بالعقل بالفعل ، الى قوى النفس الدنيا ، فالى الطبيعة والعناصر الاربعة ، حتى المادة الاولى التي هي ادنى الدرجات في سلم الموجودات في هذا العالم . والعقل المستفاد ، لما كان بمثابة مجموع المعقولات المجردة ، جاز ان يعتبر الحجر الذي يتوّج العالم الارضي . اما الترقى الى ما وراء العقل المستفاد فيقود الى ما وراء دائرة العالم السفلي - الى دائرة العالم العلوي ، او الى دائرة الجواهر المفارقة ، وادناها العقل الفعّال .

د - عقل فعال : وهو « صورة مفارقة لم تكن في مادة ، ولا تكون في مادة اصلاً » ٥٧ . وهو من بعض الوجوه مشابه للعقل المستفاد الذي هو بدوره عقل بالفعل . وهذا العقل هو الذي ينقل العقل (البشري) من القوة الى الفعل ، ويحول الصور التي هي بالقوة الى صور بالفعل ، تماماً كما تتيح الشمس للعين ان تبصر ، وللون ان ينصّر ٥٨ .

السادس : العقل الاول . ان فعل العقل الفعّال ليس متواصلاً ولا ثابتاً ، وليس مرد ذلك الى فتور في طبيعته ، بل لان المادة التي ينبغي له ان يفعل فيها ، اما ان تكون معدومة ، او غير مستعدة لتلقي الصور الفائضة منه ، لعائق ما . وعليه فهو يحتاج من اجل هذا الغرض الى امرين : الاول ، موضوع او حامل هيولاني يفعل فيه ؛ والثاني ، انتقاء عوائق تحول دون فعله في هذا الحامل ، وكلاهما خارج عن قدرة العقل الفعّال . وهذا يدل ، في رأي المؤلف ، على ان هذا العقل بعيد عن ان يكون هو المبدأ الاول لجميع الاشياء ، اذ هو يعتمد في وجوده على المبدأ الاول المطلق او الله ، من جهة ، وعلى الاجرام السماوية في وجود موضوعاته من جهة اخرى ٥٩ .

ثم ان الاجسام السماوية نفسها ، تنتهي في حركتها الى «محرك اول» ، هو الذي يوجد السماء الاولى ، ويوجد كذلك المحرك الثاني ، الذي يحرك بدوره كرة الكواكب الثابتة في فلكتها . وهذان المحركان يستمدان وجودهما من المبدأ الاول لجميع الموجودات الذي « ليس يمكن ان يكون موجود اكمل

منه « ٦٠ . وهذا المبدأ هو الذي ذكره ارسطوطاليس في كتاب اللام من « ما بعد الطبيعة » ، وهو السادس في سلسلة العقول التي ورد ذكرها في اول هذه الرسالة .

### الفضيلة وليدة المعرفة

ويجدر بنا ان نلاحظ هنا كيف تمكن الفارابي بنظرته هذه في المعرفة من ان يرقى تدريجيا من مفهوم العقل من حيث هو قوة ادراك في الانسان ، الى العقل من حيث هو قوة فاعلة تتولى تدبير عالم ما تحت القمر ، واخيرا الى مفهومه له باعتبار انه المبدأ الاسمي لجميع الموجودات ، الذي يعرفه ارسطوطاليس بانه عقل يعقل ذاته بالفعل ٦١ . فالفارابي اذن ينظر الى العقل من ثلاث زوايا : الاولى ، المعرفة الانسانية ؛ والثانية ، النظام الكوني ؛ والثالثة ، ما بعد الطبيعة . لكن هذه الزوايا الثلاث لا تستنفد نظره الى العقل ، بل ينبغي ان نضيف اليها زاوية رابعة ، هي الزاوية الاخلاقية والسياسية .

والعقل من هذه الزاوية ، يتمثل للفارابي كالسبيل المفضي الى السعادة ، وهي التوق الى مرتبة العقل الفعال والتمثل بطبيعته المفارقة ٦٢ . ولكي يتيسر للمرء بلوغ هذه المرتبة ، يترتب عليه القيام بثلاثة انواع من الافعال : ارادية ، وفكرية ، وبدنية ؛ تقابل ثلاثة انواع من الفضائل : اخلاقية ، وعقلية ، وصناعية ٦٣ . فالفضيلة العقلية هي كمال القوة المدركة ، وتعنى بمعرفة انواع الكائنات على اختلافها ، حتى تتوصل اخيرا الى معرفة المبدأ الاول لجميع الكائنات ، او الله ٦٤ . ولهذه الفضيلة جانب فرعي هو القدرة على تعيين ما هو نافع وخير في اي حال من الاحوال . وعليه فموضوع هذه القوة ، خلافا للقوة السابقة ، هو التغير والعارض ؛ وكما لها انما هو قدرتها على تعيين الطرق الموصلة الى الخير في الدولة (كما في التشريع السياسي) ، او الى جانب من ذلك الخير (كما في التدبير المنزلي) ، او الى خير الفرد (كما في المهن والصناعات) ٦٥ .

والفضيلة العملية تهتم بتعيين ما هو خير ونافع ، وتتولى نقله الى حيز الفعل . وفي هذا المضمار تنفذ اوامر القوة الحاكمة التي ربما تلكأت في بادئ الامر عنها ، لكنها لا تلبث ان تعتاد القيام بذلك . وما دامت بعض الميول والقابليات تتفاوت بتفاوت الناس ، بحيث يتفوق بعضهم في بعض الاعمال ، وبالفضائل التابعة لها ، فيما يبرع البعض الآخر بأعمال اخرى ،



اقتضى ان يكونوا ، بحكم الطبيعة والعادة كليهما ، اما حاكمين واما محكومين ٦١ .

### النظام العضوي في الدولة

وبداعي هذا التفاوت ، تنشأ في الدولة طبقات اجتماعية مختلفة . وهذا الوضع نوع من الاجتماع اللازم لكفاية حاجات الانسان الاساسية ، التي لا يتاح له تحقيقها الا بمساعدة ابناء جلده ٦٢ . ولما كانت الدولة شبيهة بجسم الانسان ، كانت بحاجة الى حاكم والى جماعة من الموظفين ، تحكي ما في الجسد من قلب رئيس واعضاء رافدة له على التوالي . وهذا الحاكم ينبغي ان يكون متفوقا على سائر اقرانه بالفضائل العقلية والعملية معا . وينبغي له ، الى جانب قوة الوحي ، التي هي هبة من الله ، ان يتصف - نظير الملك الفيلسوف في جمهورية افلاطون - بالصفات التالية : الكفاءة ، قوة الذاكرة ، حدة الذهن ، حب المعرفة ، الاعتدال في الطعام والشراب والنكاح ، حب الصدق ، الشهامة وعزة النفس ، التقشف ، حب العدالة ، الحزم والشجاعة ٦٣ . وذلك فضلا عن سلامة الاعضاء وفصاحة اللسان ، ساء لم يذكره افلاطون .

### مفاهيم العدالة ومقتضياتها

اما تحليل الفارابي لمفهوم العدالة - التي كانت ظاهرة بارزة في الفكر السياسي اليوناني - فيحمل آثارا مما اورده ارسطوطاليس في كتاب « الاخلاق » ، مع ان السمات الغالبة عليه ههنا ، كما في مواضع اخرى ، افلاطونية واضحة . فالآراء التي يدافع عنها ثراسيماخوس وبوليمارخوس في كتاب « الجمهورية » ترد عرضا في كتاب « المدينة الفاضلة » ٦٤ ، دون ان تنسب اليهما ، في حين ان آراء الفارابي الخاصة تبدو واضحة في كتاب « الفصول » . فالعدالة ههنا تعتبر دالة على توزيع الحاجات بين الناس او حفظها لهم ، وهي كما يصرح الامن والمال ، والكرامة ، وسائر الممتلكات المادية بوجه عام ٧٠ وهذا المفهوم يستتبع رد الحاجات السلوبة او ما يعادلها الى اصحابها . وفرض العقاب الموازي للضرر الحاصل او الخسارة الواقعة ، بداعي السطو او المصادرة .

على ان المفهوم الاعم للعدالة يتصل « باستعمال الانسان افعال الفضيلة في ما بينه وبين غيره - أي فضيلة كانت » . وهذا المفهوم يذكرنا بتعريف

## الباب الرابع : تكامل الافلاطونية الجديدة بصيغتها الاسلامية

افلاطون للعدالة بأنها التناسق بين الوظائف في النفس ، والانسجام بين الطبقات في الدولة ٧١ . وممارسة هذه الفضيلة لا بد من ان يسبقه توزيع الوظائف في داخل الدولة بسبب تفاوت المؤهلات الطبيعية في الافراد ، وتباين الطبقات التي تتألف منها الدولة .

وهذا المفهوم للعدالة مفارق بطبيعة الحال لما يعرف بـ « العدالة الطبيعية » ، في رأي الذين يعتبرون الغزو والاستيلاء غاية الدولة القصوى ٧٢ . والفارابي يعرض لهذا الرأي ، دون ان يرده الى صاحبه فيبرر الحرب اذا كان الغرض منها صد غزو ، او تادية خدمة صالحة للدولة ، لا ان يكون الغرض منها اخضاع البلدان او احراز المكاسب .

### المدن الفاضلة والمدن الفاسدة

والفارابي يصنف الدول بحسب مبادئ غائية يقبل عليها التجريد والابهام . فالمدينة الفاضلة التي قد اشرنا اليها مرارا وتكرارا هي مبدئيا ، مدينة تجريج فيها الحياة خيرة سعيدة ، وتنتشر فيها الفضائل على انواعها . لكن قد تكون هناك دولة لا ينشد اهله من الاغراض ما يتجاوز حاجات الحياة الضرورية ٧٤ . وفي بعض الدول ربما اكتفى الحاكم وبطانته بطلب المجد والكرامة لانفسهم ، اما عن طريق الفضيلة ( كما في المدينة الفاضلة او الارسطراطية ) ، او اليسار ( كما في مدينة الندالة ) ، او الاهتمام بالتربية الصالحة ( كما في النظام الملكي الوراثي ) ، او الفتح ( كما في مدينة التغلب ) . واخيرا قد تذهب بعض الدول الاخرى ( المدينة الجماعية ) الى ان اللذة هي غاية الدولة القصوى ، بينما ينشد سواها ، من ذوات النظم المغايرة المختلطة ، اهدافا اخرى متعددة جامعة بين الثروة واللذة والكرامة ٧٥ .

وتتميز هذه الدول ، في هذا العرض التحليلي ، بعضها عن بعض ، وعن سائر الدول الاخرى ، بالغايات القصوى التي تنشدها . ومن الجائز ان ينظر ايضا الى هذه الدول من حيث هي عرضة لان تنحل الى انواع شتى من الانظمة الفاسدة . وفي هذه الحالة يصف الفارابي هذه الانظمة الفاسدة بأنها انظمة « مضادة » ، اضطرب فيها التناسق الاصلي الذي هو السمة المميزة للدولة الفاضلة ، وتكررت للسعادة الحقيقية التي كانت غايتها القصوى ودليلها المرشد .

ويذكر الفارابي اربعة من انماط هذه المدن الفاسدة هي : المدينة الجاهلة ، والمدينة الفاسقة ، والمدينة المبذلة ، والمدينة الضالة ٧٦ . فالمدينة

الجاهلة هي التي لم يعرف اهلها السعادة الحقيقية ولم يشدوها ، لكنهم خدعوا عنها بالسعادات الزائفة في الحياة : مثل سلامة الابدان او حب البقاء (كما في مدينة الضرورة) ، وجمع الثروة (كما في مدينة الاغنياء) او كما يدعوها الفارابي : مدينة النذالة) ، او احراز المجد (كما في حكومة الكرامة) ، او الظفر بالغلبة (كما في حكومة التغلب والقهر) ، واخيرا اتباع الهوى (كما في الحكومة الجماعية او حال الفوضى) ٧٧ .

وتختلف المدينة الفاسقة عن المدينة الفاضلة بصفة بارزة هي ان اهلها ، مع انهم عرفوا الحقيقة عن الله والحياة الاخرى ، وادركوا طبيعة السعادة الحقيقية ، الا انهم اخفقوا في العيش بحسب هذه الحقيقة . واما المدينة المبدلة فهي التي التزمت اولا بالعقائد الصحيحة ، لكنها ما لبثت ان تحولت عنها مع مرور الزمن . على ان المدينة الضالة لم تحصل لها في وقت من الاوقات من معرفة الله والسعادة الحقيقية الا ما هو زائف ، فخفضت من ثم لنبي كاذب ، لجأ الى الخداع والاحتيال في الوصول الى اغراضه .

#### مصير النفوس الفاضلة : السعادة

وختاما لهذا البحث يجدر بنا ان نقول كلمة في ما تلاقيه النفس من سعادة او شقاء في العالم الآخر . فسعادة الانسان الحقيقية ، كما مر معنا ، تتم بالحصول على نصيب من طبيعة العقل الفعال المفارقة ؛ وبمقدار ما يتحلى به من الفضيلة في هذه الحياة ، يكون رجاؤه في الحصول على هذه الحالة من المفارقة التي هي بمثابة السعادة القصوى . وهذه السعادة التي ستصيبها النفس في الحياة الاخرى لا هي على نسبة واحدة، ولا هي ذات نوعية واضحة، كما يفهم من مضمون فكرة المعاد الدينية . ذلك لان طبيعة كل نفس تتوقف على الجسد الذي كان مقرها المؤقت ، وواضح ان الاجساد تختلف باختلاف امزجتها وتركيب عناصرها ، لذلك كان مصير النفس تابعا لحالة الجسد الذي اقترنت به في حياتها الارضية ، وكذلك يحفظه من السعادة او الشقاء . على ان هذا النصيب من السعادة او الشقاء يزداد تدريجيا بوفود اجيال متتابعة من النفوس المائلة على العالم العقلي ٧٨ .

#### مصير النفوس الجاهلة : الفناء

وهذا المصير خاص افراديا بالنفوس الفاضلة ، وجماعيا باهل المدينة الفاضلة اما اهل المدن غير الفاضلة ، فلما كانت السعادة التي طلبوها في هذه

الحياة كامنة في لذات الجسد الفريزية ، وتعلمر عليهم ان يتحرروا من قيود الجسد . فنفسهم ، لذلك ، لا تزال تنتقل من كيان مادي الى آخر ، وهي ما دامت في جسد انسان ، فان هذا التنقل يستمر بلا نهاية . اما اذا تقيصت جسد حيوان ، فانها لا تزال تنحط تدريجيا الى ان تتلاشى تماما ٧٩ .

#### مصر النفوس الضالة الشقاء

اما الشقاء في الحياة الاخرى فهو عبارة عما تلاقيه النفوس الضالة من شوق دائم الى اللذات الجسدية . لانها مع كل ما التزمت به نظريا من الفضائل ، قد جرفت الى اللذات المادية ، وحالت دون ارتفاعها الى مستوى مصيرها العقلي . ولما كانت اذ ذلك تعيش بلا جسد ، فانها تتحرق ابدا للحصول على اللذات التي كانت الحواس قد اتاحتها لها عندما كانت متحدة بالجسد . وهذا التحرق يزداد بازدياد اعداد النفوس المائلة الضالة الراحلة من هذا العالم .

#### ناموس الخلود في نظام الفارابي

ان القاعدة العامة التي يضمها الفارابي هي ان معرفة السعادة الحقيقية ليست الشرط للظفر بالقبطة الابدية فحسب ، بل للبقاء بعد الموت ايضا . ومن هنا كان مصير المدن الاخرى : المبدلة منها والضالة ، متوقفا على مدى ادراكها للسعادة الحقيقية . فكل من كان سببا في اشقيائها او افسادها عن بعد لا يد من ان يعاني العذاب الابدي . اما سكان هذه المدن ، فلما كانوا قد عاشوا في نعمة الجهل ، فانهم سيلقون مصير اهل المدن الجاهلة ، او غير الفاضلة ، وهو الغناء التام ٨٠ .

وبهذا يتبين الحل الذي قدمه الفارابي لمشكلة الخلود . فعلى غرار ارسطوطاليس يقصر الخلود على الجانب العقلي من النفس ، او بكلام ادق ، يجعله تابعا لنصيب النفس من الادراك العقلي . لكنه يخالف ارسطوطاليس ، حيث يشير الى وجود فروق في اوضاع النفوس الفردية لدى خلودها . فارسطوطاليس ينفي هذه الفروق نفيا باتا ، تمشيا مع رايه في بقاء العقل الفعال وحده ، باعتبار انه المبدأ العقلي العام للجنس البشري بجملته . لكن الفارابي ، نظرا لاقتراره الجزئي بتناسخ الارواح ، واعتقاده بتقلها الدائم من طريق تعاقب الولادة والموت ، كان رايه في خلود النفس الفردية ومصير النفس الاخير ، اشبه برأي افلاطون ، على ما في ذلك من مخالفة جذرية للعقيدة الاسلامية في ما يتصل بحشر الاجساد ، ويوم القيامة ، وخلود النفس ، عالمة كانت ام جاهلة ، على حد سواء .

## الفصل الثاني

### ابن سينا

#### من الفارابي الى ابن سينا

كان الفارابي ، كما رأينا ، واضع الصيغة العربية للافلاطونية الجديدة ، واول مفكر كبير في تاريخ هذه الحركة الفلسفية منذ عهد برقلس آخر اعلامها في الغرب . على ان اعظم زعماء هذه الفلسفة في الشرق ، والفيلسوف الذي اقترن اسمه بكامل قضيتها في ما كتبه المؤلفون اللاحقون في اوربا وفي الشرق ، هو ابو علي الحسين بن سينا . ان مكانة ابن سينا الرفيعة في تاريخ الافلاطونية الجديدة عند العرب لا تقوم على الابتكار . ففي سيرته الذاتية اقرار صريح بانه مدين للفارابي ، اذ كشف له في كتابه «اغراض ارسطو في ما بعد الطبيعة» عن خفايا ذلك الكتاب ، وكان قد قرأه ، كما يخبرنا ، اربعين مرة - حتى كاد يحفظه غيبا - دون ان يقف على مضمونه ٨١ . ثم ان نظامه الكوني ، ونظريته في النفس ، ونظريته في العقل ، ونظريته في النبوة ... الخ ، مع ما في كل منها من تحسينات على ما يقابلها في تعاليم الفارابي ، تبقى في الاساس صيغا جديدة لموضوعات مشابهة . لكن ابن سينا كان في تاليغه اوضح تعبيرا واكثر تنظيميا من سلفه الفارابي ، فكان لاسلوبه السلس فضل كبير في انتشار مؤلفاته بين دارسي الفلسفة ومؤرخي الفكر وسواهم . وجدير بالذكر ان الفارابي ، على مكانته الرفيعة في المنطق والفلسفة ، لم يكن له العديد من الاتباع والشارحين ، في حين ان الكثيرين من مشاهير المؤلفين في القرن الثاني عشر والثالث عشر ، نظير المؤرخ للمل والنحل الشهرستاني (ت ١١٥٣) ، والمتكلم فخر الدين الرازي (ت ١٢٠٩) ، والعالم الموسوعي نصير الدين الطوسي (١٢٧٣) . اقبلوا على مؤلفات ابن سينا يشرحونها ويعلقون عليها . وكذلك حتى في اوربا ، عندما اتجه اهتمام الدارسين الى مذهب ارسطوطاليس في هذه الحقبة ذاتها ، وذلك بفضل بعض المترجمين ، امثال ميخائيل سكوت ، وهرمان الجرمانى ، وهسبانوس ، وغوندساليونوس - كانت مؤلفات ابن سينا لولا وبعدها آثار ابن رشد ، اول شروح عربية

لارسطو نقلت الى اللاتينية ٨٢ . ثم ان الحملة على الافلاطونية الجديدة في شكلها العربي التي بلغت ذروتها في حملة الفزالي المعروفة في كتاب «التهاافت»، انما كانت موجهة على الاخض ضد ابن سينا ، الذي كان اسمه قد اقترن ضمنا بذلك المذهب الفلسفي ٨٢ .

### نشأة ابن سينا وتحصيله

نحن نعرف عن حياة ابن سينا ومؤلفاته اكثر مما نعرف عن اي فيلسوف آخر ، ممن تقدم ذكرهم . وذلك يعود بالدرجة الاولى الى انه لجا في التعريف عن نفسه الى اسلوب غير مألوف (بل ربما كان في نظر المؤلفين المسلمين مستهجنا ) فوضع ترجمة ذاتية مفصلة بعض الشيء ، املاها على تلميذه ابي عبيد الجوزجاني ٨٤ . فبناء على ما املاه ابن سينا عن نفسه اذن ، كانت ولادته في قرية افشنه التي لا تبعد كثيرا عن مدينة بخارى ، في ما وراء النهر ، في شمالي ايران ، حيث كان والده ، وهو رجل كان على شيء من الثقافة ، قد اقام مع أسرته . على ان الاسرة لم تلبث ان انتقلت الى بخارى ذاتها ، وفيها اتيح لحسين الناشئ تعلم القراءة والكتابة والحساب، وتحصيل الفقه والمنطق ، على معلمين لا يذكر بالاسم منهم الا اثنين هما ابو عبد الله الناطلي ، واسماعيل الزاهد ، ويشير ملمحا الى الاتصال بيقال يبدو انه حلق الحساب الهندي ، وكذلك بداع اسماعيلي كان كثير التردد على والده ، الذي كان قد قبل الدعوة الاسماعيلية . ويبدو ان اهتمام ابن سينا بالفلسفة قد نشأ من اصفائه الى ما كان يدور بينهما من الحديث ، لكن دراسته المنظمة للمنطق والفلسفة والطب بدأت بعد ذلك بفترة من الزمن .

### نبوغه الباكر وتحصيله على نفسه

ومن الجدير بالذكر ، ان ابن سينا يشير الى تحصيله الفكري المستقل دون تحفظ يذكر . فقد ذكر انه عندما بلغ العاشرة كان قد حفظ القرآن ، واتى على جانب كبير من الادب « حتى كان يقضى منه العجب » ٨٥ . وانه لم يعض ربح من الزمن حتى اصبح استاذ الناطلي عاجزا عن مجاراته في علم المنطق . وعندها اضطر الى ان يعتمد على مطالعته الخاصة . ثم انه تحول من درس المنطق الى تحصيل العلم الطبيعي ، ثم الى ما بعد الطبيعة ، حتى انتهى الى علم الطب ، وذلك كله بالاعتماد على نفسه . وبلغ في الطب منزلة اهله ، وهو بعد في السادسة عشرة من عمره ، لان يكون مرشدا لعدد

من كبار الاطباء . وما بلغ الثامنة عشرة حتى كان قد اتقن المنطق والطبيعات والرياضيات ، ولم يبق عليه الا تحصيل ما بعد الطبيعة . ويذكر انه قرا كتاب ارسطو في ما بعد الطبيعة اربعين مرة ، لكنه لم يقف على اغراض مؤلفه الا بعد ان وقع صدفة على كتاب للغارابي في « اغراض ارسطو في ما بعد الطبيعة » وعندها انكشفت له مقاصد ارسطوطاليس في هذا العلم لتوه ، كما رأينا .

### اشتغاله بالطب والسياسة

ولقد طرا على سيرته تحول مفاجيء نتيجة اتصاله بنوح بن منصور سلطان بخارى الساماني . وكان السلطان يعاني من داء عضال . وهذا الاتصال فتح امامه الطريق الى عدد من الامراء والوزراء اتخذوه طبيباً خاصاً او مشيراً سياسياً ، الا ان اتصاله بمثل هؤلاء النبلاء كان قصير المدى . فقد انتقل من بلاط السلطان الساماني الى بلاط البويهيين — من مدينة بخارى ، الى الري ، فالى همدان — متجافياً عن الإقامة في مكان واحد ، اما لمجرد كراهية الاستقرار ، او لخوفه من الاضطهاد من جراء ميوله الاسماعيلية ٩١ . ففي الفترة التي اتصل فيها بالامراء البويهيين المعاصرين — من مجد الدولة ، الى شمس الدولة ، فعلاء الدولة — لم يخطئه نصيبه من المشتقات والمحن ، فقد كان مصيره في اكثر الاحيان معلقاً على مزاج اسياده ، او على سوء حالتهم الصحية ، واحياناً على رحابة صدر جنودهم . لكن صحته انهارت اخيراً بداعي اسرافه في الملاذ البدنية ولا سيما شهوة الوقاع . واصيب ابن سينا بالقولنج ، لكن اعظم اطباء العصر ، اخفق في معالجة نفسه منه بعد محاولات يائسة . فكانت وفاته سنة ١٠٣٧ وله من العمر ثمانية وخمسون عاماً .

### مكانته الفكرية واهم مؤلفاته

كان انتاج ابن سينا ، والحق يقال ، ضخماً جداً . ومؤلفاته تفوق بشمولها كل ما انتجه أي من المؤلفين الذين سبقوه في الفلسفة ، من امثال الكندي والرازي . وفضلاً عن ذلك ، فقد امتاز على جميع من تقدمه من هؤلاء — حتى الفارابي الشهير — بسلامة اسلوبه وتقصي المسائل التي كان سبقوه قد مروا بها — في الغالب — مروراً سريعاً . فسلامة اسلوبه ودقة ابحاثه تعلان كيف تهيأ له في وقت قصير ان يحل محل الفارابي ، وهو معلمه الذي اعترف له بالفضل ، وسرعان ما أصبح حامل لواء الافلاطونية

## الباب الرابع : تكامل الأفلاطونية الجديدة بصيغتها الإسلامية

الإسلامية الجديدة التي كان الفارابي بالفعل مؤسسها ، كما مر معنا . ولابن سينا فضل كبير في تطوير التعبير الفلسفي وترقيته ، سواء في العربية التي وضع بها أكثر مؤلفاته ، أو في الفارسية التي ألف بها كتاب « دانشنامه » - وهو أول كتاب فلسفي كتب باللغة الفارسية اللاحقة لظهور الإسلام ٨٧ . ومع أن الإقبال على دراسة الفلسفة في الشرق ، أخذ يتضاءل في القرن الحادي عشر والثاني عشر ، فإن الاهتمام بمؤلفات ابن سينا لم ينقطع قط ، حتى في الوقت الذي أصبح فيه اسم الكندي والفارابي ، أو كاد يصبح ، نسيا منسيا . يشهد على ذلك التراث المخطوط نفسه . فالمحفوظ في مكاتبنا من مؤلفات الكندي مخطوط واحد في مكتبة استنبول ٨٨ . أما مؤلفات الفارابي فلدينا منها عدد قليل غير متكامل . أما مؤلفات ابن سينا فقد حفظ لنا منها عشرات من المجموعات تكاد تكون تامة . وقد وضع العالم اللومينيكاني ، الأب ج . س . قنواي كشفا بمؤلفات ابن سينا يبلغ الـ ٢٧٦ مؤلفا بين مطبوع ومخطوط ٨٩ . ان الكتاب الرئيسي الذي وضعه ابن سينا في الفلسفة هو « كتاب الشفاء » ، وهو بمثابة موسوعة للعلوم الإسلامية - اليونانية في القرن الحادي عشر ، اذ يضم جميع العلوم من المنطق حتى الرياضيات . ولظنا منه - ولا شك - بأن دارس الفلسفة في زمنه ، الذي اعتاد قراءة التلاخيص - وربما أثر تلخيصات التلاخيص - لم يعد يجد الوقت لمطالعة الشروح المطولة ، عمد هو نفسه الى وضع تلخيص لكتابه الموسوعي سماه « كتاب النجاة » ، كان اقبال القراء عليه اشد منهم على « كتاب الشفاء » . ثم ان كتابه الرئيسي الثاني هو « كتاب الاشارات والتنبيهات » ، وهو من مؤلفاته المتأخرة ، وحصيلة جانب اوفر استقلالاً من جوانب تطوره الفكري . وينبغي لنا ان نذكر له ، بعد هذا الكتاب ، رسالة في « الحدود » شبيهة برسالة الكندي « في حدود الاشياء » ، ومنسوجة مثلها على منوال مقالة أرسطوطاليس الخامسة (الدال) من كتاب « ما بعد الطبيعة » . وله كذلك رسالة في « اقسام العلوم النظرية » شبيهة بكتاب الفارابي في « احصاء العلوم » الا انها دونه احاطة . ثم هنالك عدد من الرسائل في موضوعات نفسية ودينية واخرية ، تلقي ضوءاً على بعض جوانب تفكيره الواردة في « الشفاء » و « الاشارات » دون ان تضيف شيئاً كثيراً الى مادتهما . ولا بد اخيراً من الإشارة الى عدد من رسائله الصوفية ٩٠ التي تكشف لنا ، كما يكشف كتاب « الاشارات » المذكور اعلاه ، عن تقدم واضح في اتجاه ما سماه ابن سينا بـ « الفلسفة المشرقية » او « فلسفة الاشراق » . ويذكر مدون سيرته انه وضع كتاباً



كاملا في هذا الموضوع ٩١ ، ولعله كتاب « الفلسفة الشرقية » هذا ، وبه نختم جدول مؤلفاته ٩٢ ، اذ لا يعنينا ههنا التطرق الى ما وضعه من كتب كثيرة في الطب واللغة والفلك .

### تأثر ابن سينا بالاخوان والفارابي

ان العاملين الرئيسيين اللذين اثرا في تكون ابن سينا الفكري - الى جانب مؤلفات ارسطوطاليس وشروحها اليونانية - هما : رسائل اخوان الصفاء ، ومؤلفات الفارابي . فهو على ميله في ترجمته الذاتية الى ابراز تحصيله الشخصي والسكوت عن فضل اساتذته ، والى التنصل من المذهب الاسماعيلي ، فانه يذكر ، مع ذلك ، ان اول عهده بالفلسفة كان اصفاؤه الى المحادثات التي كانت تجري بين ابيه او اخيه من جهة ، وبين زوارهما من دعاة الاسماعيلية ، كما اشرنا سابقا . ومن الاهمية بمكان ان نشير ههنا الى ما ذكره البيهقي ، مؤرخ القرن الثاني عشر ، عن ابن سينا من انه جرى على عادة والده في مزاوله « رسائل » اخوان الصفاء ٩٣ .

وقد مر معنا اعترافه الصريح بفضل الفارابي الذي سهل عليه الوقوف على اغراض ارسطوطاليس في كتاب « ما بعد الطبيعة » بل ان احد مشاهير المؤرخين المتأخرين الحاجي خليفة (ت ١٦٥٧) يذكر ان كتاب ابن سينا الرئيسي في الفلسفة ، وهو كتاب « الشفاء » ، قد وضع على غرار كتاب مشابه للفارابي لم يصلنا ، دعاه « التعليم الثاني » ٩٤ . على ان دين ابن سينا للفارابي لا يقتصر على هذه الدلالات الخارجية ، بل ان جل موضوعاته الرئيسية في ما بعد الطبيعة ، وفي حقل الكونيات ، واردة ضمنا في مؤلفات الفارابي . وقلما تجاوز مجهوده الخاص اتقان التصنيف والتنسيق . مثال ذلك ان ما اورده في تقسيم العلوم لا يزيد شيئا يذكر عما وضعه الفارابي في « احصاء العلوم » .

### الثنائية في تأليفه

يشير ابن سينا في مقدمة كتاب « الشفاء » الذي يستعرض فيه العلوم اليونانية والعربية إشكالا منهجيا بالغ الاهمية . فهو يذكر انه يهدف من هذا الكتاب الى اثبات خلاصة العلوم الفلسفية التي خلفها القدماء دون ان يترك منها ما هو جدير بالذكر . على انه اذ كان غرضه فيه مجرد العرض ، فقد عمد التنبيه الى ان من اراد الوقوف على آرائه الخاصة فلن يجدها في هذا الكتاب ، بل عليه ان يلتمسها في كتابه « الفلسفة الشرقية » . وليس من

السهل التثبت من أن ابن سينا أكمل هذا الكتاب . فالمخطوطات التي وصلت إلينا من كتاب له بعنوان « الفلسفة المشرقية » لا تثبت وجود الثنائية المزعومة في تفكيره ٩٥ . على أنه في كتاب آخر ، يعالج فيه الجانب المنطقي في الفلسفة المشرقية ، يعود فيؤكد هذه الظاهرة الثنائية في تفكيره . فقد بدا له ، في ما يذكر ، أن علماء زمانه قد اتجهوا بصورة خاصة نحو المشائين ، وأنه لم يجد ما يدعو إلى الخروج عن نهج المشائين في المؤلفات التي وضعها للعامة من القراء . ففي زعم العامة أن الفلسفة المشائية هي الفلسفة المثلى ، فيقتضي لذلك تقديمها على إية فلسفة أخرى . لكنه بعد أن ألف كتاب « الشفاء » ، ووضع له « اللاوحي » التفسيرية بالروح نفسها ، وبعد أن عمد إلى تصحيح بعض هفوات المشائين ، وجد نفسه مضطرا إلى وضع كتاب آخر يودعه « أصول العلم الحق » الذي لا يجوز أن يكشف عنه إلا « لنا ولن هم مثلنا ، من حيث أدراكهم وحجهم للحق » ٩٦ .

ودون أن نطيل الكلام في هذه القضية التي اختلفت حولها الآراء ، نذكر أن أكثر البيانات الداخلية والخارجية تتعارض ، على ما يبدو ، مع القول بثنائية تفكير ابن سينا . أولا ، لأن هذه المفارقة لمذهب المشائين كما تستشف من كتاب « منطق المشرقيين » أو « الحكمة المشرقية » أو كتاب « الإشارات والتنبيهات » - وهو من أواخر مؤلفاته ، والمفترض أنه من انضجها - لا تعدو في أكثر الأحيان ، كونها مفارقة شكلية أو لفظية لا غير . وثانيا ، لأن تلاميذه وأخلافه ، كابن المرزبان والشهرستاني والطوسي ، يرسمون لفلسفته صورة واحدة هي الفلسفة الافلاطونية الجديدة مطابقة للنمط الاسلامي المعروف . بل أن أعنف ناقديه ، وبينهم الفزالي وابن رشد ، ممن لا يشك في صحة سردهم لأرائه ، لا يشيرون مطلقا إلى هذه الثنائية المزعومة .

### النزعة الاشراقية

إن ظاهرة الاطراد والانسجام في تفكير ابن سينا تبرز للعيان في نزعته الاشراقية التي تمثل لمسته الأخيرة على الافلاطونية الجديدة المتعارفة والتي اتخذها مذهبها خاصا . ولقد بنى ابن سينا ، كما فعل الفارابي ، على ركائز ارسطوطالية وبطليموسية ، نظاما كونيا افلاطونيا جديدا ، ضمنته مراحل الصدور تضمينا كاملا . ومع أن السلم الذي وضعه للكائنات ، مشابه في الأساس لسلم الفارابي ، إلا أنه جاء أتم منه وجاءت المؤلفات التي بسطه فيها أوفى واشمل . فإذا اتخذنا مثلا تلخيصه لكتاب « الشفاء » ، وجدنا أنه يبدأ

بخلاصة لعلم المنطق ، اختلطت فيها العناصر الارسطوطالية بالافلاطونية الجديدة والرواقية اختلاطا كبيرا . وبعد تمهيد موجز ، يقسم فيه موضوع المنطق عموما الى ما هو موضوع التصور ، وما هو موضوع التصديق ، يأخذ في شرح الفاظ فرفوربوس الخمسة الواردة في كتاب «ايساغوجي» ، ثم يعمد الى تصنيف القضايا بحسب النمط التقليدي . ويشرع بعد ذلك في شرح مطول لجهات القضايا متطرقا الى اراء ثيوفراستس وثامسطيوس والاسكندر ، ثم يأخذ في تقييمها .

### مقتضيات البرهان

يتطرق ابن سينا ، بعد هذا البحث التمهيدي ، الى الحديث عن البرهان والقياس بوجه عام . وعنده ان امكانية اي برهان تتوقف على وجود مبادئ لا تفتقر الى برهان ، بل تدرك بلا واسطة . مثل الحسوسات والمجربات والمتواترات والمقبولات والدائعات ، والآراء المتفق عليها بأنها محتملة او مرجحة ، واخيرا مبادئ المعرفة الاولى التي يركز عليها كل دليل ، وهي من المسلمات البديهية والحسنية ٩٧ .

ويسمى البرهان ، بأنه قياس مؤلف من يقينيات تنتج عنها نتائج يقينية . وأما البرهان المطلق فهو برهان الابن وبرهان التلم اي الوجود وعلة الوجود ٩٨ . فالوجود في الاول ، والسبب في الثاني ، يقومان مقام المبادئ المتوسطة الموصلة الى البرهان ٩٩ .

وكل دليل ، في رايه ، يفتقر الى ثلاثة عناصر اساسية هي : الموضوعات والمقدمات والمسائل . فالموضوعات هي الامور المسئلة في كل علم من العلوم ، وتطلب اعراضها الذاتية في ذلك العلم ، كالعدد للحساب ، والجسم للعلم الطبيعي ، والوجود لما بعد الطبيعة . والمقدمات هي احكام يقوم على اساسها الدليل . والمسائل هي القضايا او الشكوك التي يطلب حلها في علم ما .

والبرهان ، فضلا عن هذه العناصر ، يستلزم - كما قلنا - بعض المبادئ الاولى التي يقتضي معرفتها قبل مباشرة عملية البرهنة ذاتها . وهذه المبادئ تشمل الحدود والاضاع والبديهيات . فالاضاع او ( الفرضيات ) هي قضايا غير بيينة بنفسها ، وهي اما ان تكون مستمدة من علوم اخرى جرى فيها اثبات صحتها ، او ان تكون مما تثبت صحتها في سياق البرهان نفسه ١٠٠ . اما البديهيات (المقدمات) ، فهي قضايا بيينة بنفسها ، فمنها عامة كقولنا ان كل حكم اما موجب واما منفي ، ومنها خاصة بعلم ما ، كقولنا ان المقدارين المساويين لعدد واحد هما متساويان .

### مقتضيات الحد والتعريف

ثم يتطرق ابن سينا الى الحدود (التعاريف) ، فيذهب الى انها احكام لا يستغنى عنها في اقامة البرهان ؛ ومع ذلك ، لا يمكن ان يتوصل اليها لا بالبرهان ، ولا بالقسمة . ذلك لان كل برهان يستلزم حدا اوسط يستخرج من حد او اومن رسم ما ١٠١، او هو خاصة عرفت بمجرد الاستقراء . فاذا كان مستمدا من تعريف ، فاما ان يفتقر الى برهان يحتاج بدوره الى حد اوسط ، وهذا الحد الى حد اوسط آخر . . . وهكذا الى ما لا نهاية له ؛ او ان يكون مدركا ادراكا مباشرا . فاذا كان مستمدا من رسم او استقراء ، لزم على ذلك ان الخاصة العرضية التي يدور عليها الرسم او الاستقراء هي اشد مساسا بالبرهان من الخواص الذاتية التي يعتمدها التعريف ، وهو خلف .

كذلك لا يستطيع التوصل الى التعريف بالقسمة ، لان الخواص الحاصلة عن القسمة ، اما ان تكون من الامور المسلمة ، فهي في هذه الحالة غير ناجمة ، بطبيعة الحال ، عن القسمة ، او ان تكون متساوية في الوضوح ، وعندها لا توضح المعرف قط . وهذا يفضي بنا الى ان التعريف ينجم عن وضع المراد تعريفه تحت جنسه الخاص ، وتعيين فصوله الخاصة له . وبالجمع بين هذين الامرين في اللهن يحصل التعريف ١٠٢ .

### انواع المغالطات

وفي ختام هذا البحث في المنطق عرض مجمل للمغالطات ، على غرار ما كان مألوفاً في مثل هذه الابحاث الاسلامية . والمغالطات ، في ما يذكر ابن سينا ، اما في اللفظ او في المعنى وهي اما ان ترد متعمدة او غير متعمدة . فالمغالطات اللفظية قد تكون ناتجة عن التباس في التعبير ، او خطأ في التركيب ، او اي خطأ آخر قد يعرض في الالفاظ التي تتركب منها القضية . واما المغالطات في المعنى فقد تنجم عن الدور او المصادرة او اخذ ما ليس بملء علة او جمع المسائل في مسألة ، الخ ١٠٢ .

### موضوع العلم الطبيعي

يبدأ ابن سينا كلامه عن الطبيعة بالنظر في موضوع العلم الطبيعي ، وهو كما يقول ، « الاجسام الموجودة بما هي واقعة في التغير » ١٠٤ . ومع ان وجود هذه الاجسام ، التي هي موضوع هذا العلم ، من الامور المسلمة في العلم

الطبيعي ، فان اثبات المبادئ التي يقوم عليها هذا العلم هو من شأن علم ارتقى منه هو علم ما بعد الطبيعة ، او « العلم الكلي » . وهذه المبادئ تستمد منه كحقائق بديهية . اذ ليس ينبغي لكل علم من العلوم الخاصة ان يبرهن المسلمات او المقدمات التي يقوم عليها هذا العلم .

### مقومات الاجسام الطبيعية

ومن هذه المبادئ او المقدمات ، التي يذكرها ابن سينا ، القول ان الاجسام الطبيعية مركبة من مادة وصورة ، وانها من حيث هي مادة ، فهي قابلة للامتداد المكاني ؛ ومن حيث هي صورة ، فهي قابلة لبعض الخواص الجوهرية او العرضية . يضاف الى هذين المبدأين الطبيعيين مبدأ ثالث غير طبيعي هو العقل الفعال ، وهو علة تكوّنها من مادة وصورة . ومع ان البحث في هذا المبدأ بحد ذاته ليس من شأن العلم الطبيعي ، فلا بد من القول ههنا انه يساعد على استبقاء الكمالات الاولى والثواني في الكائنات الطبيعية ، وذلك عن طريق ما لها من القوى الطبيعية الاولى ، التي تولد بدورها القوى الثانوية في الكائنات . فالافعال التي تصدر عن الاجسام ، هي من جملة الكمالات الثانوية التي تنبثق عن هذه القوى ؛ وهذه القوى ثلاثة انواع : الاول قوى طبيعية تحفظ الاجسام وكل ما يتفرع منها في حالتها الطبيعية من حركة وسكون ضرورة ؛ والثاني ، قوى نفسية (او حيوية) تحفظ هذه الاجسام بواسطة اعضاء حيوية تعمل احيانا بطريقة اختيارية ، وحيانا اخرى ، بطريقة اضطرارية . شأن النفس في وظيفتها النباتية ، او الحيوانية ، او الناطقة ؛ والثالث القوى ( او النفوس ) الفلكية ١٠٥ التي تميّن حركات الكواكب الارادية وفقا لسنة ثابتة .

وتنقسم صور الاجسام الطبيعية كذلك الى صور لا تفارق الاجسام ، واخرى تفارقها . والقسم الثاني تتعاقب فيه الصور على المادة ، فينشأ من هذا التعاقب ظاهرة التكون والفساد في الكائنات الطبيعية . وهذا التعاقب يفترض ، الى جانب توالي الصور على المادة التي تتقبل الصورة ، وجود عامل ثالث هو العدم ، وهو شرط لازم من شروط الكون والفساد ، وان كان شرطاً بالعرض . وهكذا ، فحدوث حالة ما (أ) ممكن فقط متى كان هنالك عدم مقابل لـ (أ) . وهذا يعني ضمناً ، على ما يرى المؤلف ، ان الاحداث تجري بحسب سياق منطقي ثابت ، وانها رهن « بترتيب حكمي » لا مجال فيه للاحداث الطارئة او الصدفة العابرة ١٠٦ .

## الباب الرابع : تكامل الأفلاطونية الجديدة بصيغتها الإسلامية

ويقف ابن سينا من مسألة قابلية المادة للتجزئة موقفا معارضا ينفي به صراحة المذهب الذري . ولا فرق عنده ، في هذا الباب ، بين رأي ديمقريطس في الاجزاء الذرية . ورأي انكساغوراس في الاجزاء المتشابهة Homoeomera ، لان اثبات هذا المذهب في شكله هذين ممتنع منطقيا . ذلك لان الاجسام اذا افترض انها تتألف ، بناء على المذهب الاول ، من اجزاء غير قابلة للقسمة ، فان مثل هذه الاجزاء ، اما ان تكون مماسة لاجزاء اخرى مجاورة لها ، وفي هذه الحالة لا تكون غير منقسمة ، او ان تكون مماسة على سبيل الاختراق او التداخل ، وفي هذه الحالة يمتنع ان ينشأ منها مقدار او جسم . ١٠٧ . وبناء على المذهب الثاني تبين الحركة ممتنعة .

### لواحق الاجسام الطبيعية

في المقالة الثانية من العلم الطبيعي ، يعالج ابن سينا لواحق الاجسام وهي : الحركة والسكون ، والزمان والمكان والخلاء ، والتناهي واللاتناهي ، والتماس والاتحام ، والاتصال والتتالي . على ان معالجته لهذه الامور لا تنطوي على الكثير من الابتكار ، وانما هي مجرد عرض لهذه المفاهيم يجري فيه على النهج الارسطوطالي .

فهو يعرف الحركة بانها « فعل وكمال اول للشيء الذي بالقوة » من جهة المعنى الذي هو له بالقوة « ١٠٨ » وعليه فالحركة تفترض وجود حامل ما قابل للتحويل المطرد من القوة الى الفعل ، يمكن اسناده الى جميع المقولات باستثناء مقولة الجوهر . ذلك لان « كون الجواهر وفسادها ليس بحركة » بل هو امر يكون دفعة واحدة « ١٠٩ » .

ومع ذلك فالحركة ليست صفة خاصة من صفات الجسم ، لذا كانت تستلزم وجود سبب لها خارج عن الجسم القابل للحركة . فالحركة عندما تكون ملازمة للجسم يقال عنه انه متحرك بذاته ، والا كانت حركته ناجمة عن محرك خارجي . وعندها يكون متحركا بذاته ، فان حركته اما ان تكون متقطعة فتوصف بانها ارادية ، او ان تكون متواصلة فتوصف بانها طبيعية . وكذلك الحركة الطبيعية نوعان : فهي اما ارادية او قسرية . والسبب الاقصى للحركة الثانية هو الطبيعية ، وللحركة الاولى هو النفس الفلكية ١١٠ .

### انواع الحركات

لكن وراء الطبيعة والنفس السماوية كليهما مبدأ اول لكل حركة في

## الفصل الثاني : ابن سينا

الكون هو الحركة الأزلية المستديرة الخاصة بالفلك الأقصى . ومثل هذه الحركة ، لما كانت بغير نهاية ، وجب أن تكون واحدة بالعدد ، ومستديرة . إذ أن الحركة المستقيمة التي من طبيعتها أن تنكفيء أو أن يعقبها سكون ، يمتنع أن تكون بغير نهاية .

ويصف ابن سينا هذه الحركة الأولى بأنها « ابداعية » ، بخلاف أنواع الحركات الأخرى في عالم الكون والفساد ، التي هي « لا ابداعية » . والقوة التي تولد هذه الحركة ابداعية يقتضي أن تكون بلا نهاية ، والا امتنع أن يكون فعلها أزليا ، ووجب أن تكون مفارقة للمادة والا لم تكن بلا نهاية . ولكنها لما كانت مفارقة للمادة ، كان لا بد من أن تفعل عن طريق قوة مقارنة للمادة هي النفس . والنفس ذات قابلية طبيعية لتلقي الفعل المغارق .

### عالم الكون والفساد

وقبل أن يبحث ابن سينا في طبيعة هذه القوة المغارقة ، التي تفعل في الأجسام السماوية ، وكذلك في عالم الكون والفساد بتوسط النفوس الفلكية ، يتطرق الى البحث في موجودات ذلك العالم التي تؤلف الموضوع الخاص بعلم الطبيعة .

أن « الأجسام الكائنة الفاسدة » تنجم ، كما يقول ، من تركيب عنصرين أو أكثر من العناصر الأربعة ، التي تتباين بفعل الطبائع الأربع المتضادة ، وهي الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة . فائتتان من هذه الطبائع فاعلتان ، وائتتان منفعلتان . ولكي يكون الجسم قابلا للتماسك من جهة ، وقابلا للانحلال من جهة ثانية ، ينبغي أن يكون مركبا - على الأقل - من طبيعة فاعلة وطبيعة منفعة . ومن الآراء التي تدور حول تعيين ماهية هذه الطبائع يختار ابن سينا الرأي القائل أنها كيفيات ملازمة لصور جواهر الأجسام وليست صفات مميزة لأفرادها . ذلك لأن هذه الكيفيات أو آثارها تتجلى دائما بطبيعتها في هذه الأجسام ، إما بصورة حرارة أو برودة ، رطوبة أو يبوسة ، وحركة أو سكون . ولا يشد عن هذه القاعدة العامة إلا الأجرام السماوية التي هي غير مركبة . وبالتالي غير قابلة للكون أو الفساد ، أو لاية حركة طبيعية من حركات العناصر ١١١ ، إذ أن تحركها الوحيد هو الحركة « ابداعية » المستديرة التي مر ذكرها .

### عالم الافلاك

تبدأ الاجسام السماوية بكرة القمر ، والذي يميزها فضلا عن بساطة تركيبها واستدارة حركتها ، انها لا خفيفة ولا ثقيلة ، ولا هي قابلة لاية طبيعة من الطبائع المتضادة . وهي ، الى ذلك ، ذات نفوس ، اي انها كائنات حية ١١٢ .

ويتجلى الفعل الابداعي لهذه الاجسام السماوية بطرق مختلفة . فهي اولا ، مع انها غير فاعلة لاي من الطبائع المتضادة الاربع ، الا ان باستطاعتها ان تحدث مثل هذه الطبائع في الموجودات المادية ؛ كما نرى من تبريد الافيون ، وتسخين بعض النباتات . . . الخ ١١٣ . وباستطاعتها ، فضلا عن ذلك ، ان تحدث اثارا علوية عن طريق فعلها في العناصر في عالم ما تحت القمر بان تولد ظاهرة الحياة في هذه العناصر متى تركبت بالنسبة المطلوبة . وظواهر الحياة التي تميز ادنى انواع النبات عن الجماد هي قوى التغذية والتنمية والتوليد . وكلما ارتفعت تلك النسبة ، ازداد استعداد الكائن المركب لقبول ما هو ارقى من اشكال الحياة . وهكذا فان حياة الحيوان والانسان تنشأ بفضل فاعلية هذه الاجسام الفلكية ، لكن النفس ، من حيث هي مبدأ الحياة ، تفيض عن ادنى « العقول المغارقة » اي العقل الفعال ، وهو الفاعل الاصيل للكون والفساد في عالم ما تحت القمر ، و « واهب الصور » فيه ١١٤ .

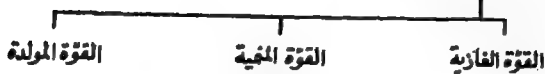
### النفس

ان التعريف العام للنفس هو انها « كمال اول لجسم طبيعي آلي » ، اما من حيث ما يتولد وينمو ويفتدي ( شأن النفس النباتية ) ، واما من حيث ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة ( شأن النفس الحيوانية ) ، او من حيث ما يدرك الكليات ويفعل بالاختيار الفكري ( شأن النفس الانسانية ) . ومع ان النفس وحدة ، الا ان لها عددا من القوى في كل مرتبة من مراتبها الثلاث ، كما يتبين من الرسم البياني الذي يلي هذا الكلام . والملاحظ من هذا الرسم ، ان الغرض الذي ينشده ابن سينا في موضوع النفس وقواها المختلفة ، لا ينحصر في علم النفس الخالص ، لان جانباً كبيراً من هذه النظرية يتصل بصورة مباشرة بقضايا المعرفة ، وينتهي من وراء ذلك الى علم الكونيات وما بعد الطبيعة . وهذه الظاهرة ، كما اشرنا في ما يتصل بالفارابي ، انما هي جانب من الدور المركب الذي تنيطه الافلاطونية الجديدة العربية بالنفس بصورة عامة ، وبالعقل بصورة خاصة .

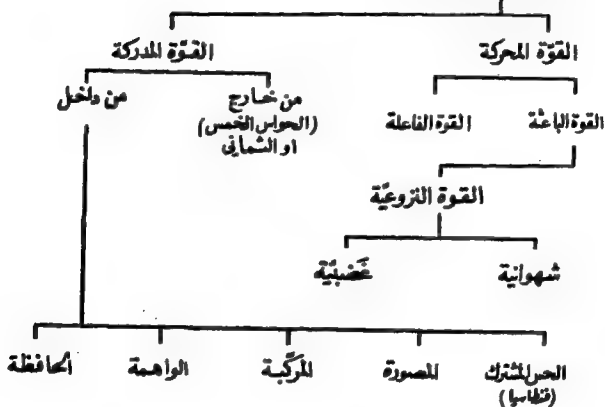


# قوى النفس

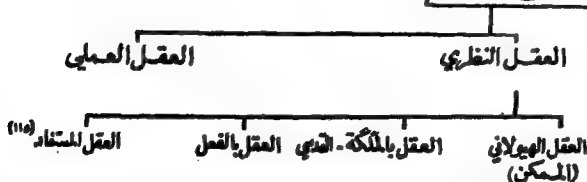
## ١ النفس النباتية



## ٢ النفس الحيوانية



## ٣ النفس الناطقة



#### الباب الرابع : تكامل الافلاطونية الجديدة بميشتها الاسلامية

واذا نحن اخذنا بعين الاعتبار جانب المعرفة في هذه النظرية ، بدا لنا فورا كيف يجيء العقل في قمة القوى النفسية ، التي تبدأ بالوظائف النباتية، وترتفع تدريجيا من القوى الحسية الى التخيلة والحافظة ، الى ان تنتهي الى العاقله الناطقة . وقد ادخل ابن سينا بعض التعديل على نظرية ارسطوطاليس في الاحساس ، فميز في حاسة اللمس بين اربع من القوى الفرعية تقابل الاحساسات الاربعة : بالحر والبارد ، والرطب والجاف ، والصلب واللين ، والخشن والاملس . وقد ملح اليها ارسطوطاليس لكنه لم يبرزها في بحثه ١١٦ . ومن تعديلاته اظهار الترابط بين الحس المشترك والقوة التخيلة (فنتاسيا) ، وكذلك اضافة قوة باطنية مستقلة يسميها «الواهمة» ، يتمكن بها الحيوان من ان يميز غريزيا بين ما هو مرغوب فيه ، وما هو مهروب منه ١١٧ . ومثل هذه المدركات تخزن في القوة الحافظة التي تقابل ، بهذا الاعتبار ، القوة التخيلة التي فيها تحفظ صور المحسوسات المادية العادية .

#### مراتب القوى العاقله

وعندما ننتمي الى القوة الناطقة نجدها ذات شعبتين اساسيتين: الاولى عملية والثانية نظرية . فالشعبة العملية هي مصدر الحركة والفعل في الاعمال التي تتم بروية ، وهي ذات صلة بالقوة النزوعية والقوة التخيلة - الواهمة ، وبدانها . فهي في الحالتين الاوليين تعمل بالاشتراك مع تلك القوى، في مباشرة العمل والاسراع به ، او توجيهه وتنسيقه ، كما في الفنون والصناعات الانسانية . وهي في الحالة الثالثة تبث بمشاركة العقل النظري القواعد الاخلاقية العامة ، وتفرض على القوى الجسدية الاعتدال ، بحيث تؤمن انسجامها مع متطلبات الفضيلة ١١٨ .

#### العقل بالقوة والعقل بالفعل

اما موضوع القوة النظرية فهو الصور الكلية . وهذه اما ان تكون موجودة بالفعل في حالة مفارقة ، واما ان تجرد من عوارضها المادية بقوة العقل ذاته . وفي الحالة الاولى تكون معقولة بالفعل ، بينما في الحالة الثانية تكون معقولة بالقوة لا غير . وعلى هذا النحو فان القوة النظرية قد تكون قابلة لادراك هذه الصور اما بالفعل واما بالقوة . الا ان القوة تقال على معان ثلاثة : فقد تدل اولا على مجرد القدرة او الاستعداد لادراك قبل الخروج الى الفعل، كما يقال في قدرة الطفل على الكتابة قبل تحصيلها ؛ وتدل ثانيا ، على القدرة

وقد تعينت بعض التعمين ، كما في حال الطفل الذي عرف حروف الهجاء وادوات الكتابة ولم يياشرها . وقد يقال ثالثا واخيرا ، على كمال تلك القوة بالفعل . كما في حالة الخطاط الذي اتقن فن الكتابة ، وغدا قادرا على القيام به متى شاء ويسمى ابن سينا الاستعداد الاول القوة المطلقة او « الهولانية » ، والثاني القوة الممكنة او الملكة ، والثالث « كمال القوة » .

وجريا على هذا المفهوم المثلث للقوة ، يوصف العقل بأنه : هيولاني او ممكن او بالملكة . والعقل قد يسمى هيولانيا اما بالمعنى المطلق ، قياسا على الهيولي التي هي لا صورة لها بحد ذاتها ، ولكنها الحامل لكل صورة ممكنة ؛ او بالمعنى المحدد ، من حيث انها مكان « المعقولات الاولى » ، اعني مبادئ البرهان الاولى التي تدرك بالبدئية ، والتي عليها تقوم « المعقولات الثانوية » ١١٦

### العقل بالملكة بين القوة والفعل

اما العقل بالملكة ، فيجوز اعتباره ، من ناحية ، عقلا بالفعل ، ومن ناحية اخرى ، عقلا بالقوة . فهو عقل بالفعل بالنسبة الى مراتب العقل العليا التي يبلغها عندما يدرك المعاني الكلية ، ويدرك كذلك أنه يدركها ، وعندها يسمى العقل بالفعل . او هو عقل بالقوة بالنسبة الى مرتبة الفعل المطلق ، عندما يصبح ادراكه للكليات مستقلا عن السياق الطبيعي ، وناجما عن عامل ما وراثي او مفارق هو الذي يدبر شؤون عالم الكون والفساد بما في ذلك سبل المعرفة في هذا العالم ، أي العقل الفعال ، فيسمى عند هذه المرتبة العقل المستفاد .

### العقل المستفاد ، والفعال والقيسي .

ويبلغ مرتبة العقل المستفاد يمكن القول ان الانسان قد بلغ الكمال الذي هو غايته القصوى ، ويقترب بذلك من الكائنات العليا في ما وراء عالم الطبيعة ١٢٠ . وهذا « الاتصال » بالعقل الفعال ، في اعتقاد ابن سينا ، ليس هو سر مصير الانسان فحسب ، بل هو كذلك سر عملية المعرفة ككل . اذ لا كان العقل الفعال هو مستودع جميع المعقولات او الكليات ، فهو يمنح العقل الانساني ، عندما يبلغ درجة الاستعداد للتلقي التي نسميها عقلا مستفادا ، الصور المكتسبة التي تؤلف مجموع معارفه . على ان هذا « الاكتساب » ليس على وتيرة واحدة عند جميع الناس ، ذلك لان قابلية الإدراك عند بعضهم قد تعظم الى حد لا يحتاجون عنده الى تعلم ، بل يصبحون قادرين على ادراك الكليات مباشرة ، بفضل قوة فطرية فيهم يدعوها المؤلف العقل

القدسي ، ويعتبرها نعمة الهية اختص بها فئة قليلة من الناس ١٢١ ، ميزتها الرئيسية القدرة على ادراك الحد الاوسط في القياس بصورة مباشرة ، والاستثناء جملة عن التعلم او الاستقراء ١٢٢ .

اما ترتيب القوى العاقلة في النفس فقد وصفها ابن سينا بعبارات التسخير او الخدمة ، فوضع في اعلاها العقل القدسي ، وجعل دونه العقل بالفعل ، يليه العقل بالملكة ، ثم العقل الهولاني . فالعقل العملي ، فالقوة الواهمة فالخافضة فالمتخيلة . . . وهكذا الى ان نصل الى ادنى قوى النفس ، وهي القوة الفاذية ١٢٣ .

### العقل القدسي ونظرية النبوة

ينطوي مفهوم العقل القدسي عند ابن سينا على امر هام جدير بالايضاح ، هو تأثيره في نظرية النبوة . فقد ورد معنا ان الفارابي نسب النبوة الى مرتبة استثنائية من الكمال تبلغها القوة المتخيلة في النفس . اما ابن سينا فلملة تنبه لما تحمله هذه النظرية من انتقاص من مقام النبوة ، فعمد من ثم الى اسناد النبوة الى العقل القدسي ، الذي وصفه بانه اسمى درجة يستطيع العقل الانساني بلوغها . ومع ان هذا الرأي ، بطبيعة حاله ، اكثر انسجاما مع مقام النبوة في الاسلام ، فقد اثار - مع ذلك - مشكلة واحدة على الاقل ، لم يستطع ابن سينا التملص منها ، وهي مسألة المعرفة النبوية من حيث صلتها بالجزئيات دون الكليات .

ان العلة القصوى للكون والفساد في العالم هي ، في عرفه ، الاجرام السماوية . وحركات هذه الاجرام ، لما كانت من جملة الجزئيات ، اقتضى ان تكون ناجمة عن ادراك القوى المفارقة الجزئي ، وهذه القوى ، هي النفوس السماوية التي تعمل بتوسط قوى مادية ، كما ينبغي لجميع النفوس ان تفعل . ولما كانت هذه الحركات تابعة لسلسلة معينة من الملل ، كان لا بد للنفوس السماوية من ان تكون على علم بجميع انواع الاحداث التي يحتمل وقوعها في المستقبل . ومع ان هذه الاحداث داخلية في العلم الغيبي السابق الخاص بالمحرك السماوي ، الا انها لا تدخل عادة في علمنا ، لما يفتور قوانا العاقلة من نقص ، لكنها ليست - لهذا الداعي - ممتنعة على العلم بذاتها ١٢٤ . وبناء عليه فالاتصال بها غير ممتنع ، لا على العقل العملي المؤيد بقوة التخيل ، في باب الحركات او الاحداث الجزئية ، من جهة ، ولا على العقل النظري ، في ما يختص بالصور الكلية المعقولة ، من جهة ثانية . وهذا الامكان ، كما سبقت

الإشارة ، مرتبط باختلاف القابليات العقلية ، المقدورة لشتى الافراد ، لا سيما حيث يكون العلم بالجزئيات ناجما عن الاتصال بالنفوس السماوية . وهذه القابلية ضئيلة نسبيا عند بعض الناس ، وذلك بداعي ضعف قواهم التخيلية ، بينما هي في بعضهم الآخر قد تبلغ من الازهاف درجة نستغني عندها عن الحواس التي من عاداتها ان تستند اليها ، وتفقد القدرة على ان تسعف القوة العاقلة في اتمام « الاتصال » بالقوى المغارقة ، التي تتيح لها العلم النبوي بالجزئيات ، بل انها تقرن هذه الجزئيات باصوات مسموعة واشكال منظورة ، على نحو ما يجري في المنام من مشاهدة الاشباح ١٢٥ .

### الحس ونظرية النبوة

وكذلك القوة النظرية ، فانها ذات مراتب من الكمال مقابلة لكمال قوة الحس فيها . وهي القوة التي تدرك مبادئ المعرفة الاولى التي تقوم على اساسها ، بالنهاية ، كل معرفة . ولما كانت درجات هذا الادراك متفاوتة أصلا ، جاز - ولا شك - ان تكون قوة الحس هذه ، عند بعض الناس ، ضعيفة الى حد يسوغ عنده اعتبارها غير موجودة ؛ في حين انها قد تبلغ ، عند بعضهم الآخر ، نسبة خارقة ، « فيمكن اذن ان يكون شخص من الناس ، مؤيد النفس بشدة الصفاء ، وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية ، الى ان يشتغل حدسا ، اعني قبولاً لالهام العقل الفعال في كل شيء » ١٢٦ وعندما يبلغ هذه المرتبة ، تظهر له صور المدركات المخزونة في العقل الفعال فورا ، وبذلك يدرك ، دون عناء او بحث ، تلك القضايا التي لا تنهيا للآخرين معرفتها الا بالاستدلال وبمساعدة المعلمين . وللتثبت من صحة هذا الافتراض ، يكفي التنبه الى ما بين الصور المعقولة والنفوس الانسانية من آصرة قروى ، فطبيعتهما كلتاهما مفارقة للمادة ، وهما قابلتان ، مع ذلك ، لضرب من الاقتران بالمادة . فالنفوس التي تعمل عادة في الجسد ، باعتبار انه مجالها المحدود ، قد تتجاوز ، مع ذلك ، هذا المجال ، وتعمل في مناطق مادية ابعد فتحدث فيها حركة او سكونا ، حرارة او برودة ؛ صلابة او ليونة ، وما يقتزن بذلك من ظواهر طبيعية كالبرق والزلازل والامطار والرياح .. الخ وهذه هي الظواهر التي ندعوها المعجزات والخوارق ١٢٧ .

### تفاوت الناس بمراتب الادراك

ويعمد ابن سينا ، في ضوء نظرية النبوة واجترح المعجزات هذه ، الى

## الباب الرابع : تكامل الاقلاطونية الجديدة بصيغتها الاسلامية

تصنيف الناس الى اربع فئات . الاولى تشمل اولئك الذين بلغت قيمهم القوة النظرية حدا من الصفاء لا يحتاجون معه الى معلم بشري ، في حين تكون قوتهم العملية قد بلغت هي الاخرى ، ذروة يستطيعون معها ، بفضل قوة خيالهم المرهف ، ان يظفروا مباشرة بمعرفة الاحداث الحاضرة والمستقبلية ، ويتمكنون من احداث الخوارق في عالم الطبيعة . وتأتي بعدها فئة الذين ظفروا بكمال قوة الحدس ، لكن دون قوة التخيل . ويمدهم اولئك الذين اكتملت فيهم القوة النظرية لكن دون القوة العملية . واخيرا فئة الذين فاقوا انشاء جنسهم بمدى قدرتهم العملية لا غير . فالفئة الاولى هم اهل الرئاسة ، لانهم مواطنون في عالم العقل بفضل عقولهم ؛ وفي عالم النفوس بفضل نفوسهم ؛ وفي عالم الطبيعة ، لانهم اكفاء للتسلط عليه ولتدبير شؤونه . والفئة الثانية هم اهل السلطة السياسية الفرعية ، تتبعها الفئة الثالثة التي تشمل جماعة الاشراف جملة . اما اولئك الذين ليس لهم اي من تلك القوى الخارقة ، لكنهم مع ذلك جاهدون في مواصلة تحصيل الفضائل العملية ، فيتميزون عن افراد الطبقة العادية ، لكنهم ليسوا جديرين باللاحاق باحدى الفئات العليا ١٢٨ .

### حشر الاجساد ومعاد الارواح

اما مشكلة خلود النفس او بقائها بعد الموت ، فان موقف ابن سينا منها لا يخلو من الابهام خلوا تاما . فحشر الجسد بعد الموت ، وما يصيبه من سعادة او شقاء في الحياة الثانية . قد نص عليه القرآن بوضوح ، فتعذر على الفيلسوف ، لهذا السبب ، ان يثير حوله التساؤلات . اما « المعاد الروحي » او مصير النفس في الحياة الاخرى ، فمن صميم المشاغل الفلسفية . ومع ان القرآن قد لمح اليه ، الا انه داخل كذلك في نطاق البحث الفكري . وهذا النوع الثاني من الحشر ، هو الذي يثير اهتمام « الحكماء الالهيين » الذين يتوقون ابدا الى السعادات الروحية في الحياة الآخرة . وان هم اضطروا الى الاخذ بالذات الجسدية ، فعلى تكره منهم ؛ لان السعادة التي ينشدون تشمل « مقاربة الحق الاول » التي توجب تحرر نفوسهم ، لا سيما جانبها العاقل ، من التوكل على ارتباطها بالجسد . وهذه السعادة التي تقوم على التكامل في اسمى قوى النفس ، وهي القوة العاقلة ، هي بطبيعة الحال ارقى من اللذة او الكمال في القوى الجسدية الدنيا .

### سعادة النفس وشغلها

« ان النفس الناطقة كمالها الخاص بها ان تصير عالما عقليا مرتسما فيه

صور الكل ، والنظام المعقول في الكل ، والخير الفاضل في الكل » ١٢٩ . وهذا العالم يقع تحت سلطة « المبدأ الاول » لجميع الاشياء . وتجي بعده الجواهر المفارقة ، ثم الجواهر الروحانية التي تتصل بالمادة نوعا من الاتصال ، وتجيء اخيرا الاجسام العلوية . وعندما يتم للنفس الحصول على هذا الكمال ، تصبح بالواقع عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كله ، وتفقد متحدة بالخير المطلق والجمال الحق ، حيث تحظى باسمى درجات الغبطة . لكن ، ما دام هذا الاتحاد ممتنعا عليها ، بسبب عنايتها بالجسد واهتمامها برغباته ، فهي لا تقوى على نيل شيء من تلك الغبطة الا في الاحايين وفي الخلسات ، كما يحدث لها عندما تنقلت احيانا من الرغائب والمشتبهات . وتلتصم بالذات العقلية . لكن مثل هذه الغبطة لا تتحقق تامة الا بعد ان تنعتق النفس اطلاقا من رتبة الجسد بالموت ١٣٠ . اما النفوس التي قصرت عن هذا الشاؤ من الشوق الى الكمال العقلي ( والذي هو في رأي ابن سينا وليد المبادرة الفردية ) ، فانها تعاني الشقاء الناجم عن مفارقة الجسد قسرا . وهذه الحالة تحدث اما بسبب التقاعس عن طلب ما هو افضل ، او عن التثبث عنادا بما هو زائف من العقائد ١٣١ .

### بين الشوق الى الحق والحنين الى الجسد

ان المرحلة التي تستطيع عندها النفس ان تعبر الحد الفاصل ما بين حالة الشقاوة الدنيوية ، وحالة السعادة الاخروية ، لا يمكن في رأي ابن سينا ان تعرف الا تخمينا . انما الذي يبدو ، على وجه الاجمال ، انها توافق حصول ادراك عالم العقل ادراكا تاما ، بنظامه وجماله واتقياده لسلطة مدبره . وبازدياد هذا الادراك في هذه الحياة ، يكون مدى استعداد النفس للنعمة الناجمة عنه في العالم الآخر . فكان الانسان لا يتهاى له الخلاص من تعلقه بالعالم المادي ، حتى يبلغ حينئذ الى عالم العقل ذروة العشق ١٣٢ .

بل ان هذا التحرر من الجسد ومشاغله ، حتى بعد الموت ، قد يكون امرا عسيرا على النفس ، ان لم يكن ممتنعا . ذلك لان النفس ، لما كانت مثقلة بالحنين الى الجسد ولذاته ، فانها تبقى ، بعد الموت ممنوعة بحالة جسدية شبيهة بتلك التي كانت فيها في الحياة الدنيا ، وتنتابها — فضلا عن ذلك — ضروب من المشقات الاضافية ، ناجمة عن قلة جدوى ذلك الحنين . ومع ذلك فهذه المشقات غير دائمة ، ولا الالام اللازمة لها ، ما دام ذلك كله ناجما عن هذا الارتباط الآني بين النفس والجسد . وعندما ينغصم هذا الارتباط ، تظهر

النفس تماما من مشاركة المادة ، وتدخل في حالة الغبطة التي كتبت لها اصلا .

ولما كان شوق النفس الى مصيرها العقلي هو العامل في انعتاقها النهائي ، فان النفس الجاهلة التي لا تبلغ في الحياة هذه المرتبة ، تتحول — الا اذا كانت قد اتسمت ببعض الرذائل — الى حالة من الانفعال او الغفلة شبيهة « بالاعراف » القائم بين النسيم والجحيم في رائحة دانتي الالهية . والا فانها تقاسي تلك الشقاوات التي هي نتيجة حنينها الى الجسد الذي قطعت عنه ١٢٢ .

### موضوع العلم الالهي

هذا البحث في النفس ومصيرها في الحياة الاخرة ، يمهّد السبيل للتحويل الى موضوع اعلى ، هو علم ما بعد الطبيعة ( الالهيات ) الذي يعالج « الماهيات المفارقة للمادة بالقوام والحد » ، او كما قيل فيه ايضا : انه البحث عن « الاسباب الاولى للوجود الطبيعي والتعليمي ، وعن مسبب الاسباب او مبدا المبادئ » ، وهو الله تعالى جلّده « ١٢٤ .

ولكن ، هل ينبغي لنا ان نعتبر الكائن الاسمي الموضوع الذي يدور عليه علم ما بعد الطبيعة ، او كما يسميه ابن سينا العلم الالهي او الفلسفة الاولى او الحكمة المطلقة ؟ ان هذا السؤال يثير مشكلة منهجية كبرى . لان المواضيع الخاصة بعلم من العلوم ، في ما يقرر ابن سينا ، هي امور وجودها ، كما مر معنا في علم الطبيعة ، اما ان يكون قد تقرر بالبرهان ، او ان يكون بينا بنفسه ، او ثابتا بالحدس . اما وجود الله ، وسائر العلل الاولى ، فقد وردت البراهين عليه في هذا العلم لا في اي علم آخر ١٢٥ . لذلك كان الاولى ان يعتبر الكلام من الله تعالى احد مطلوبات العلم الالهي ، وليس الموضوع الخاص به . اما موضوعه فهو يذكر بوضوح انه « الوجود بما هو موجود » ، لان الوجود على هذا النحو ، هو وحده ما تصحّح عليه جميع المقولات التي يدور عليها كل علم من العلوم الجزئية . وعليه « فالموضوع الاول لهذا العلم هو الوجود بما هو موجود ، ومطالبه الامور التي تلحقه بما هو موجود من غير شرط » ١٢٦ . وبعض هذه الامور هي من قبيل الانواع ، مثل الجوهر والكمية والكيفية ؛ وبعضها الاخر من قبيل العوارض الخاصة ، مثل الوحدة والكثرة ، والقوة والفعل ، والجزئي والكلّي ، والممكن والواجب .



### اقسام العلم الالهي

وعلى اساس هذه التمييزات الاولى يجوز ان نقسم « العلم الكلي » الى ثلاثة اقسام فرعية : الاول يدور على اسباب الوجود القصوى عامة ، وعلى الله تعالى الذي هو « السبب الاول » ، بصورة اخص . وقد نسمي هذا القسم بعلم الاسباب ؛ والثاني يدور على خواص الوجود واحكامه الاساسية ، ويحسن ان ندعوه بعلم الوجود ؛ والثالث يختص بالمبادئ الاساسية التي تقوم عليها العلوم الجزئية ، ويجدر بنا ان نطلق عليه اسم الاسس الماورائية للمعرفة ١٢٧ .

ان فكرة « الوجود » نظير سائر المفاهيم « المتعالية » ، كالواحد والشيء والضروري ، يدركها العقل مباشرة لانها ابسط المفاهيم ؛ وعلى ذلك يتعلم ايضاحها أو تعريفها بالرجوع الى مفاهيم اخرى . بل هي بالواقع عامة الى حد لا ندرك معه تقيضها وهو « اللاوجود » الا بالاشارة الجانبية اليه ٨١٢ .

### الجواهر والاعراض

وينقسم الوجود الى وجود ضروري ، او واجب بذاته ، ووجود عرضي او واجب بفهمه . والاول من هذين هو المدلول الاصيل ومرده الى الجوهر ، اذ هو بمثابة الحامل لجميع المحمولات ، والمحل لجميع الاعراض . والجوهر قسمان رئيسيان ، هما الجوهر المادي ، والجوهر المفارق . وهذا الاخير اما ان يكون على صلة ما بالجسد ، كما لو كان صفة من صفاته او محركا له ؛ او ان لا تربطه به اية صلة ، وعندها يكون في مرتبة من مراتب النفس والعقل على التوالي .

والجوهر المترن بالمادة او الجسم يتصف اساسا بالوحدة والاستمرار . وتعريف بعض المتكلمين ١٢٩ للجسم بانه من قبيل الجوهر القابل للطول والعرض والعمق ، ينزل خواص المعرف العرضية بمنزلة الخواص الجوهرية ، ولذلك لا يمكن اعتباره تعريفا بالمعنى الدقيق .

### الصلة بين الهيولي والصورة

ان المنصرين اللذين يتركب منهما الجسم هما الهيولي والصورة . فالجسم مبدا موجود بالقوة ، والصورة مبدا موجود بالفعل . والذي تشترك فيه جميع الاجسام ، الارضية منها والسمائية ، هو قابليتها لكيفية او لآخرى من الكيفيات المتضادة الاولى او المطلقة ، التي تتصف بها الاجسام ، وهي الحرارة والبرودة ، والرطوبة واليبوسة .

وقد شرح ابن سينا صلة الهيولي بالصورة بشيء من التفصيل في كتاب « الشفاء » . فالهيولي لا يمكن ان تجرد عن الصورة ، لانها لو تجردت لما كانت قابلة للقسمه ، ولا غير قابلة لها ؛ ولم يكن لها حيز . اما الاجسام الهيولانية فمن المستطاع التدليل على انها تختلف عن الماهيات الرياضية والماهيات المفارقة باعتبار قابليتها للقسمه وللوجود المكاني ، وعلى كل ، فان الهيولي الجزئية مدينة بوجودها الفعلي للصورة . وليس ذلك على سبيل الترابط ، بل على سبيل التبعية . ذلك لان الهيولي تعتمد في وجودها على الصورة ، كما يعتمد العلول على العلة ، فاذا زالت الثانية ، زالت بزوالها الاولى ايضا . ويلزم عن ذلك ان للصورة نوعا من التقدم في الوجود على الهيولي . ففي حين تعتمد الهيولي في تحولها الى الوجود الحسي على الصورة ولا تستطيع الوجود منفصلة عنها ، فان الصورة تستطيع ذلك ، كما هي الحال في الجواهر المفارقة ١٤٠ .

### الوجود بالقوة والفعل

ان تقدم ما هو بالفعل على ما هو بالقوة ، او الصورة على الهيولي ، هو بحكم الواقع امر منطقي ووجودي ؛ الا ان الموجودات الجزئية المتعاقبة ، يتقدم منها ما هو بالقوة على ما هو بالفعل ، بحكم الزمان . اما باعتبار الكليات ، فان ذلك ممتنع لان الدوات الازلية موجودة دائما بالفعل ، وان كل ما هو بالقوة يعتمد في انتقاله الى الفعل ، على ذات سابقة موجودة بالفعل . وهكذا فان الوجود بالفعل بالمعنى المطلق والجازم ، هو متقدم على الوجود بالقوة ، في الوجود والمرتبة كليهما . واذن فبالامكان القول ، بوجه عام ، ان الوجود بالقوة من قبيل النقص ، والوجود بالفعل من قبيل الكمال . وذلك في كل ظاهرة يدخل فيها هذان المدلولان ، فانه حيثما يوجد النقص او الصيب ، فهناك ايضا حالة من الوجود بالقوة . وهذا النقص يعتبر احيانا مرادفا للشر ؛ لكن الشيء ما دام موجودا فهو خير ، لان الشر هو مجرد انعدام صفة او حالة ما ١٤١ .

### التفاعل بين الفاعل والقابل

وينتقل ابن سينا بعد ذلك الى بحث الصلة بين العلل - وآخرها « العلة الاولى » - وبين الوجود ، وهو الموضوع الاساسي الذي يعالجه العلم الالهي . فمن بين علل ارسطوطاليس الاربع تتميز العلة الفاعلة بانها العامل الحاسم من حيث صلتها بالوجود ، فهي تفيض الوجود على ماهية لم تكن ذات وجود ، اذ

## الفصل الثاني : ابن سينا

كانت ، قبل ان تحظى بهذا الوجود ، مفارقة له . وعلى كل فهذه الظاهرة الاخيرة ليست ناجمة عن فاعلية الفاعل بل عن قابلية المنفصل ، لان المعلول انما يطرا عليه الوجود من حيث لم يكن موجودا من قبل . لذا كان الحدوث مستقلا عن فعل العلة الفاعلة التي تفيض الوجود الذاتي على القابل ، والا كان دور الفاعل في احداث المعلول مقتصرا على نقله الى الوجود ، بعد ان لم يكن موجودا . ومتى حصل في الوجود ، استغنى عن الفاعل ١٤٢ .

وانصار هذا الرأي يمثلون عليه بقولهم ان المعلول كالبناء او النسل ، يستمر في الوجود بعد توقف عمل الباني او الوالد . وهم يستنتجون من ذلك ان مهمة الفاعل قد اقتضت على الفعل الاصلي الذي ادى الى ظهور المعلول الى حيز الوجود . على انهم يغفلون عن ان الفاعل المقصود في مثل هذه العملية ، ليس هو السبب الحقيقي بل مجرد العلة المؤثرة في بعض المعلولات الطارئة على الماهية المقصودة . وانه حالما تتوقف فاعليتها فيها ، تتوقف كذلك هذه المعلولات ١٤٣ . اما السبب الحقيقي ، فانه بدلا من ان يسبق المعلول ، فانه يلزمه ويقترب به . وكلما طالت فاعلية العلة في المعلول ، ازداد الفاعل كمالا . ويترتب على ذلك ، ان الفاعل الاولي اشرف من الفاعل في الزمان ومتقدم عليه ، لانه « يمنع مطلق العدم للشيء فهو الذي يفتسي الوجود التام للشيء » ١٤٤ . وهذا هو مفهوم الفلاسفة للخلق من لا شيء .

## الحدوث والابداع

ان المفزى اللاهوتي الذي ينطوي عليه هذا التمييز البارز بين « الحدوث » و « الابداع » ، من حيث انطباقه على العالم باسره ، ليس بعيد المثال . فالمتكلمون المسلمون ، جريا على غرار يوحنا النحوي - كما رأينا - كان دليلهم على وجود الله حدوث العالم في الزمان ، اي ان العالم لم يكن قبل ان يبدعه الله . اما ابن سينا ، فانه في معرض تدليله على اضطراب هذا الرأي ، يشير الى ان هذه الظاهرة ليست مدعاة للاستغراب وحسب ، اذ لا يمكن ان يحدث شيء الا بعد ان لم يكن قبلا ، بل ابلغ من ذلك في الغرابة ان ينقطع عمل الفاعل ( الله ) في العالم ، بناء على هذا الافتراض ، حالما يبرز العالم الى حيز الوجود . وكذلك ، فتقدم العدم على الوجود ، انما هو امر عارض ، يلزم من كونه شيئا مخلوقا ، لا عن فاعلية خالقه . وواضح انه « ليس للفاعل في عدمه السابق تأثير ، بل تأثيره في الوجود الذي للمفعول منه » ١٤٥ . والحق ان الفاعل لا يمكن ان يكون له اي تأثير في الاول ، سواء اكان العالم

## الباب الرابع : تكامل الاقلاطونية الجديدة بصيغتها الاسلامية

ازليا ام غير ازلي ، اي سواء اكان له ابتداء في الزمان ام لم يكن ، فلا بد له من ان يستمد وجوده من فاعله أصلا . فاذا كان غير ازلي ، فهو يفتقر الى فاعل في حدوثه واستمرار وجوده على السواء .

### العلة الفاعلة والمعلول المنفعل

ويذهب ابن سينا الى انه ينبغي ان يكون بين العلة الفاعلة ومعلولها نسبة او تكافؤ ما . لذلك اقتضى ان يقابل الفعل الصادر عن الفاعل استعداد او قابلية في المفعول لقبول الفعل . وهذان الاثنان كلاهما - الفعل والقابلية - يتعین بهما معا نوع الفعل المطلوب وكيفية فعله . ومع ذلك فهناك فارق اساسي بين المعلول وعلة ، لا بد من الإشارة اليه ؛ وهو اعتماد المعلول ، في الوجود الذي هو قابل له ، على علة . ومثل هذا الوجود ليس من لوازم المعلول الذاتية ، والا لكان في غنى تام عن فاعلية علة ، ولم يكن معلولا أو هوية منفصلة أصلا . اما العلة ، خلافا لذلك ، فاما ان تكون ممكنة أو واجبة ، لكنها لا تعتمد في كلتا الحالتين ، على معلولها الخاص . ويترتب على ذلك ان العلة سابقة في الوجود على المعلول ، وبهذا الاعتبار متقدمة عليه في شرف الوجود . فاذا حمل الوجود المطلق على هوية ما ، فان مثل هذه الهوية تصبح مرادفة لأكثر الموجودات حقية . ومثل هذه الهوية ، لما كانت تغدق الحقيقة على اشياء أخرى ، كانت بالتالي الحق بذاته ، وكان العلم الذي يبحث في طبيعتها هو علم الحق المطلق ، او بتعبير آخر : العلم الحق بالمعنى المطلق ١٤٦ .

### العلة المادية والطة الصورية

والبحث في العلل الثلاث الباقية هو كذلك جانب من جوانب هذا « العلم المطلق » . فاعلة المادية ، بكل ما تتضمنه من دلالات ؛ ابتداء بالهيولي باعتبار صلتها بالصورة ، بوجه عام ؛ او بالوحدة من حيث صلتها بالعدد ، او بالخشب بالنسبة الى السرير . . . الخ - كل ذلك مرده الى مبدأ القوة او القابلية ، سواء عتينا به المبدأ القريب أو البعيد . واما الصورة فهي - خلافا لذلك - بمثابة مبدأ التفاعلية او الاستكمال . فالصور الهيولانية تحل في المادة وتمنحها الوجود الفعلي . اما الصور المفارقة ، فهي مجردة تماما عن المادة . ومثلها الاعراض والحركات والاجناس والانواع ، وسائر الخصائص ؛ وكذلك اشكال المصنوعات ، فهي الأخرى ، داخلة في عداد الصور ١٤٧ . وحتى الصناعة ، فمن حيث انها تحل في ذهن الصانع ، يجوز ان تعتبر صورة ، بالنسبة الى موضوعها .

### العلل الغائية

وتعريف العلة الغائية بتعبيره « ما من أجله يحصل الفعل » وهي بهذا الاعتبار ، يجوز أن تكون محمولة على الفاعل ، أو على القابل ، أو على امر مغاير لهما . ويشير ابن سينا الى أن البعض قد انكروا حقيقة هذه العلة الأخيرة ، وذلك إما على أساس أن كلا من هذه العلل لا بد لها من علة ، أو لأن كل ما يجري في العالم إنما يجري بحكم الصدفة لا غير . لكن الأحداث التي تجري صدفة ليست عارضة إطلاقاً ، والهوى في الأفعال الإرادية لا يخلو من غرض قد يقتزن بخير ما ، أما خيالها وأما عقلياً ، يتجه نحوه الفاعل بإرادته . أو يهدف الى ما هو خارج عن الفاعل .

ثم أن تسلسل العلل الغائية الى غير نهاية لا ينفي حقيقتها . ذلك لأنه ينبغي لنا ، لدى اعتبار العلل الغائية ، أن نميز بين وجود الفرد وإمكانية استمرار السلسلة الى غير نهاية ، كشرط له . فوجود الفرد ، من حيث غاية الطبيعة القصوى ، هو من قبيل المصادفات والأعراض ، وليس كذلك تحقيق أغراض الطبيعة العظمى ، مما قد يتوقف على تسلسل الشروط الى ما لا نهاية له ، ولكن عرضاً ، ما دام الغرض الحقيقي الذي تنشده الطبيعة هو استمرار النوع . فتسلسل الأفراد قد يستمر الى الأبد ، لكنه لا يخرج من كونه عرضياً بالنسبة الى الغرض المذكور ١٤٨ .

ومع أن العلة الغائية شبيهة بالعلل الثلاث الأخرى ، إلا أنها ذات ميزة خاصة تفرد بها عنهن . فهي بالنسبة الى الفاعل ، متقدمة على العلل الأخرى ، إذ أن تصورهما في الذهن سبق ، وهي كذلك أسبق من حيث التعريف ، لأنها داخلة في تعريف العلل الأخرى ١٤٩ .

### الوحدة والكثرة

ويتناول ابن سينا ، بعد ذلك ، وبشيء من الإسهاب ، مشاكل الوحدة والكثرة في سياقها الفيثاغوري - الأفلاطوني ، والسياق الأرسطوطالي لتكافؤ الوجود والوحدة . لكنه يقف موقف الناقد من رأي أفلاطون ، في أن الصور العقلية هي جواهر قائمة بذاتها أزلياً ، وأنها تمثل كلية للكائنات الجزئية . ففي رأيه أن الدليل الرئيسي على فساد هذا التعليم هو التعارض المائل في أن كل ما يمكن تصوره ( أي الكليات ) ، بمعزل عن الملبسات المادية ( أي تجسيدات الجزئية ) ، يمكن أن يوجد بمعزل عن هذه الملبسات . في حين أننا لا نستطيع

## الباب الرابع : تكامل الافلاطونية الجديدة بصيغتها الاسلامية

ان ندرك هذه الصور العقلية الا بتجربتها من ملبساتها المادية ١٥٠ . ونحن ، فضلا عن ذلك ، عندما نسند الوحدة الى الكلي ، لا نعني انه موجود بالفعل في كل من جزئياته التي تشاركه في الوجود ، بل انها بالاحرى قابلة لان توجد في العديد من الجواهر المؤهلة لقبولها . وعلى ذلك ، فمع ان الصورة الكلية تبقى واحدة بالعدد ، فهي تتعدد وتكثر بالقوة ١٥١ .

### الاول المطلق علة اولي

والكلام عن معضلة الوحدة والكثرة يقود منطقيا الى البحث في المبدأ الاول للوجود ، الذي هو الواحد الاسمي . كان أرسطوطاليس قد جعل من هذا « المبدأ الذي يتوقف عليه عالم السماء وعالم الطبيعة » ١٥٢ الفرض الاقصى للفكر الماورائي . ثم رفعه افلوطين الى ما فوق مستوى الفكر والوجود ، حتى غدا في نظامه وكانه المركز الفلكي الذي ينبعث منه كل نور ، وينبثق منه كل وجود . اما في المفهوم القرآني ، فهناك هوة سحيقة تفصل بين الكائن الحق ( الله ) الذي « ليس كمثله شيء » ، والمخلوقات الكثيرة التي ابدعها بامر المطلق .

وفي رأي ابن سينا ان الخاصية الاساسية ، لهذا « الوجود » الذي يرتقى فوق عالم الوجودات الجائزة ، هي انه واجب وضروري ودليل وجوده يرتبط منطقيا بهذه الخاصية . فسلسلة الدوات الممكنة في العالم ، مهما طالت ، لا بد من ان تنتهي اخيرا الى مبدأ ضروري ، تقوم عليه هذه السلسلة الممكنة ١٥٣ .

والذي يعني في هذا الدليل ، كما يشير ابن سينا ، هو السبب الاول الفاعل في سلسلة الاسباب ، والذي يتصل بها اتصالا جوهريا ونوعيا ، لا عرضيا وفرديا . والا لجاز لهذه السلسلة من الممكنات ان تستمر الى ما لا ينتهي في الماضي من الزمان وفي الاتي منه . وعندها يفدو تولد الواحد من الابناء من الواحد من الابهاء ، وتتابع الواحدة من سلسلة الحركات الاخرى منها امرا لا نهاية له . اما حيث تتحدّر الممكنات من موجود ضروري ، فمثل هذا الاستمرار محال ١٥٤ .

هذا التعليل نفسه ، في رأي ابن سينا ، ينطبق ايضا على العلة الصورية والعلة الفائية في مثل هذه السلسلة من الممكنات . فالتسلسل الى غير نهاية يصبح معه معنى العلة الفائية باطلا من حيث انها الاعتبار الذي تتمين به غاية تلك السلسلة ، وتبلغ به كمالها . وكذلك وحدة العلة الصورية أو نظامها ، من

حيث انه النمط الذي تجري عليه كل ذات في نموها وتقدمها ، فانه ينتفي جملة ١٥٥ .

### صفات الاول المطلق

ومع ان الوجوب هو الفارق الرئيسي للموجود الاسمي . ففي رأي ابن سينا انه ليس الخاصة الوحيدة المميزة له . وخاصيته الرئيسية الثانية هي الوجدانية التامة . ومثل هذه الوجدانية تنافي كل نوع من انواع التركيب ، بما في ذلك تركيب الماهية والوجود . اذ ان الذوات الممكنة وحدها تقبل مثل هذا التركيب ، باعتبار ان اتصافها بالوجود ، انما هو بداعي تبعيتها لاسبابها ، لا بداعي ماهيتها . ومن هنا كانت مثل هذه الذوات معلولة ومركبة وممكنة في الوقت نفسه . وعليه فليس اتصافها بالوجود لها اصلا ولا هو لها بالذات ، بل هو امر طارئ عليها عارض لها . اما « واجب الوجود » فليس تابعا لاي فاعل او كائن آخر . فوجوده انما هو عين ماهيته ، وهو حده بالذات ١٥٦ .

و « واجب الوجود » ، فضلا عن انه لا ماهية له ، فليس له جنس ولا فصل . ومثل هذا الوجود يتعذر تعريفه او الاستدلال عليه ١٥٧ . فلا وجوده ولا فعله يمكن ان يكون موضوعا للاستدلال . اذ لا سبب له ، ولا صفة ، ولا موضع ، ولا زمان . وفوق ذلك كله لا ند له . فلو جاز الافتراض بانه يشارك بعض الذوات الاخرى ببعض الصفات او الكمالات الخاصة بها ، فعندها فقط يسوغ القول انه شبيه ببعض الكائنات الاخرى . لكن هذا الاحتمال ممنوع بداعي كونه بسيطا ، اي استحالة اي تركيب فيه ، بما في ذلك تركيب الموضوع والمحمول . ويوجز ابن سينا كل ذلك بقوله : ان واجب الوجود ، في ما عدا اتينته ، ينبغي ان يوصف سلبيا ، بنفي كل شبه له بسائر الكائنات ، وايجابيا باثبات كل صلة له بها . « فان كل شيء منه وليس هو مشاركا لما منه ، وهو مبدأ كل شيء وليس هو شيئا من الاشياء بعده » ١٥٨ .

هذه العبارة الاخيرة تبرز بوضوح الطابع الافلوطيني لمفهوم « الكائن الاسمي » الجامع للكمالات باجمعها . لكنه ، نظير الواحد المطلق في « تاسيوعات » افلوطين ، ومبدع الكون في « طيمائوس » ، هو كذلك مصدر كل وجود وخير في العالم ؛ بل هو حقا الوجود والخير ذاتهما . ولما كان الوجود ، او كمال الوجود ، هو الامر المنشود اطلاقا ، كان « واجب الوجود » الذي يتصف اصلا بالوجود ، والذي لا يعتريه عدم او لا وجود مطلقا ، ليس خيرا فحسب ، بل هو الخير المطلق بالذات ١٥٩ .

## الباب الرابع : تكامل الافلاطونية الجديدة بصيغتها الاسلامية

ويستدل ، من ناحية اخرى ، ان الواجب هو عقل محض . لان كل ما هو خال من النقص ، لا سيما نقص الامكان والمادية ، لا بد من ان يكون صورة مجردة ، اذ المادة هي العائق للوجود الصوري او العقلي ، اي « الوجود الذي اذا تقرر في شيء ، صار الشيء به عقل » ١١٠ ، اما بمعنى الوجود بالقوة ، واما بمعنى الوجود بالفعل ومثل هذا الوجود بمفهومه الاخير هو عاقل ومعقول ، اذ ليس هنالك عائق مادي يحول دون كونه موضوعا لتعقله . وعلى ذلك فالواجب هو ، في الوقت نفسه ، فعل العقل وقاعله ومفعوله ، اي عقل وعاقل ومعقول في آن واحد .

ويشير ابن سينا الى ان ادراك الواحد المطلق لذاته لا يستتبع ثنائية في طبيعته . فكل ما هو مجرد او مفارق للمادة ، هو في باب الادراك فاعل ومنفعل ، اذ لا يعترضه عائق مادي ، ولا يفتقر الى عامل خارجي ينقله الى حالة من المفارقة او التحرر ، التي هي عنوان العاقلية والمعقولية ١١١ .

### صفة العلم الالهي

وحول كيفية العلم الالهي وموضوعه تنشأ مشكلة ثارت حولها مجادلات طويلة بين الفلاسفة والمتكلمين في القرنين العاشر والحادي عشر . فارسطوطاليس ، نظير ابن سينا ، كان قد قرن موضوع العلم الالهي بالذات الالهية ، وحول العلم الالهي المتعالي الى ضرب من التفكير بالذات . وتسليما منه بفكرة الكمالات الالهية ، اضطر الى التخلي عن امكانية اي تبادل فكري بين « الكائن الاسمي » من جهة ، وعالم الكون والفساد الادنى ، او عالم الافلاك العلوي ، من جهة اخرى . فهو يقرر بشعور قاطع وكثير : ان « هنالك اشياء خير لها ان لا ترى من ان ترى » ١١٢ ، وذلك حرصا منه على تنزيه هذا الوجود الواجب عن فضول التطفل .

مثل هذا المفهوم ، المناقض اساسا لفكرة الاله الذي هو في القرآن عالم بكل شيء وموجود في كل مكان ، لم يكن له ان يحظى بقبول الفيلسوف المسلم ، دون تقييد او تحفظ . الا ان الواجب لم يتحرر في نظام ابن سينا الاجرييا من قيود الاستفراق في حب الذات وتأملها ، فهو مع استقلاله التام عن كل ما هو خارجه ، وكل ما هو غيره ، يعلم — عن طريق علمه لذاته — كل ما انبثق عنه ؛ اعني « الجواهر العليا » في عالم الافلاك ، و « الجواهر الدنيا » في عالم ما تحت القمر . اما نوع هذا العلم ، فيذكر ابن سينا بوضوح انه كلي ؛ اذ لا يليق بالوجود الواجب ان يكون علمه شبيها بعلم اصحاب العلم المتناهي .



والذي يشمل هذا النمط من العلم الكلي ، بنوع خاص ، هو معرفة العلل الاولى للجزئيات ، كما دلل على ذلك ابن رشد في ما بعد . ذلك ان الجزئيات ، لما كانت تنجم بالضرورة عن اسبابها ، كان « الاول يعلم الاسباب ومطابقتها ويعلم ضرورة ما يتأدى اليها . . . فيكون مدركا للامور الجزئية ، من حيث هي كلية » ١١٢ . وهو يصف حدوث الكون بانه صدور ازلي او فيض من الواحد ، فلا يطرأ عليه اي تغيير لا بفعل الارادة او القصد او بحكم القدرة ، دون ان يطمئن في ازليته وكماله . بل ان اية علاقة جديدة له بذات ، كانت قبلا غير موجودة ، نظير خلق العالم في لحظة معينة ، تستتبع تغييرا في جوهره ١١٤ .

### الخلق و ليد الادراك الذاتي

وعملية الصدور هذه مرتبطة بفعل الادراك الذاتي الذي سبقت الإشارة اليه . فالوجود الاسمي ، بحكم ادراكه لذاته ، من حيث هو عقل محض من جهة ، واصل لجميع الدوات الممكنة في العالم من جهة اخرى ، يولد بدون وسيط ما ، الخليفة بجملتها والنظام الذي يسري فيها . ولا يرافق عملية التوليد هذه اي فعل من افعال الارادة او القصد او الفعل او الانفعال ، ما عدا ادراكه لذاته من حيث هو سبب لجميع الاشياء ، والاصل الذي نشأت منه ١١٥ . وهذا الارتباط المتبادل المحتم ما بين التعقل والفعل هو امتياز يتفرد به « الكائن الاول » ، وفيه تكمن قدرته على الاستغناء عن سائر القيود ، بما فيها قيد الزمان ، الذي لا يستطيع أي فاعل اراديا كان فعله ام عفويا ، ان ينشئ بدونه اي غرض من اغراضه .

### مراحل الانبثاق من الواجب

ان اول ما ينجم عن عملية الانبثاق هذه هو « العقل الاول » الذي يحرك الفلك الاقصى . وهو نظير مبدعه واحد بالعدد ، لكنه خلافا للاول الذي ابدعه ، متكرر من حيث ان ادراكه لذاته يستتبع نوعا من الثنائية ، اذ هو يعقل ذاته من حيث هو ممكن بذاته ، ومن جهة انه واجب بمبدعه . والعقل الاول ، الى جانب هذا الادراك الذاتي ، هو دائم التأمل في مبدعه او مبدئه الاعلى . فبادراكه لذاته من حيث هو واجب بمبدعه ، تنبثق عنه نفس السماء الاولى ؛ وبادراكه ذاته من حيث هو ممكن بذاته ، تنبثق عنه كرة السماء ؛ وبادراكه لمبدعه يتولد عنه العقل الثاني في هذه السلسلة .

## الباب الرابع : تكامل الافلاطونية الجديدة بصيغتها الاسلامية

وهذه العملية تستمر تباعا حتى تبلغ العقل العاشر الذي هو الحلقة الاخيرة في سلسلة العقول . والذي يهيمن على الفلك الادنى ، اي عالم ما تحت القمر الذي تقطنه .

والعناصر الاربعة ، التي تتركب منها الذوات القابلة للكون والفساد في هذا العالم السفلي ، تنشأ من مادة مشتركة ، تتنوع بفعل الاجسام الفلكية . لكن صور هذه اللوات الجوهرية تنبثق عن آخر الجواهر العقلية او «العقل الفعال» ، عندما تكون مادتها مستعدة لقبول تلك الصور ، اما عن طريق الحركة والنمو الطبيعيين في العالم ، او عن طريق التأثيرات الروحانية العليا التي تهيمن عليها الاجرام السماوية ١٦١ .

### النزعة الصوفية في فلسفته

في تفكير ابن سينا نزعة صوفية بقيت كامنة في مؤلفاته الباكورة وابحائه النظرية ، لكنها تجلت وتبلورت في ما بعد في كتاب «الاشارات» ، وفي عدد من كتاباته الموعلة في الرمزية ، كقصة «حي بن يقظان» ، و «رسالة الطير» ، ورسالة «في العشق» ، ورسالة «في ماهية الصلاة» ، ورسالة «في القدر» ١٦٢ . فهذه المؤلفات تلقي نورا ساطعا على هذا الجانب الهام من فلسفته . ومع كثرة المشاكل التي يثيرها كتابه المعروف «الحكمة المشرقية» فان لدينا في هذه الرسائل ، وفي قصيدته العينية في النفس، مثالا مشيراً على الخيوط المتداخلة : من يونانية واسكندرانية واسلامية وفارسية، التي حاك منها النابغة الموسوعي نسيجه الفكري .

### المصطلح الصوفي الرمزي

ولعل ابرز ظاهرة في تصوف ابن سينا - اذا نحن صرفنا النظر من صلته بفلسفته العامة - هي التحول الفجائي في المصطلح اللغوي والاسلوب البياني الذي يميز آثاره الصوفية تمييزا تاما عن سائر مدوناته المشائية . حتى ان القسم الخاص بالمنطق، الذي حفظ لنا من كتاب «الحكمة المشرقية»، يدل على ذلك الى حد ما . فالتعبير المجازي في بعض هذه الرسائل ، وفي قصيدته في النفس ، يكشف بوضوح عما كان يعانيه في تعبيره الفلسفي من مشاكل ، يبدو ان افلاطون نفسه عاناها قبله في بعض شطحاته المتأفيزيقية . وهذه المعاناة عند افلاطون وابن سينا على السواء ، تنطوي على اكثر من مشكلة الاصطلاح المجازي والاسطوري ، هي التعبير الظاهر عن عدم

الرضى عن اشكال التدليل الفلسفي النظري ، والرغبة الملحة في تخطيه او تجاوزه باستحداث مصطلح جديد اكثر تجاوبا مع رؤيا النفس وامانيها ، لانه اكثر مرونة واقل صراحة .

### رسالة الطير وقصيدة النفس

يرسم ابن سينا في « رسالة الطير » الرمزية صورة حية لمصير النفس السامية وراء الحق ، المتخبطة في شرك الرغبات الحسية ١١٨ . ورموز هذه الحكاية تذكرنا ، من بعض الوجوه ، بافلاطون في قصة الكهف ، وفي سلم الحب السباعي الدرجات . لكن يتصلر الجزم ههنا بان ابن سينا ، تعمد ام لم يعتمد تقليد افلاطون ، مع اننا في اثر صوفي آخر ، هو قصيدة النفس ، نجد تأثيرا واضحا لمحاورة « فيدون » ، وذلك في ما يصفه ابن سينا من هبوط النفس الى « الخراب البلقع » ، وتحررها اخيرا من اسار الجسد بالمعرفة .

يشبه ابن سينا نفوس البشر بجماعة من الطير وقعت في شرك نصيب لها الصيادون ، ثم وضعوها في قفص احكموا اقفاله . لكن هذه الطيور تآبى الاستسلام لهذا العسر وتحاول الافلات . فينجح عدد قليل منها بالافلات وفي ارجلها بقايا من الاصفاذ التي قيدت بها . اما الطيور الباقية فتعكت زمنا في الاسر ، لكنها تنجو آخر الامر بمساعدة رفاق لها وتتشد جميعها الخلاص والامن بالتوجه الى قمة « جبل الله » ذي الطبقات الثماني . وعندما تبلغ الطبقة السابعة تحط في وسط مراعى خضر وانهار جارية ، لتأخذ نصيبا من الراحة . لكنها لا تلبث ان يستحثها احساس ملح بضرورة مواصلة السير ، فتتجه نحو الطبقة الثامنة . وهناك تلتقي بنوع من الطيور لم يسبق لها ان شاهدت نظيره جمالا وظرفا وانسا ، فلا تزال اواصر الصداقة تتوثق بينها ، حتى تقبل الطيور المضيغة باصطحاب ضيوفها بسرور الى مدينة « الملك الاعظم » حيث تلقي باحمالها الثقيلة . لكنها ما ان تقع ابصارها على وجه الملك المشرق حتى تفتن به ، ويصفي الملك الى سرد شكاويها بمعطف ، ويرد عليها حريتها بكاملها ، ويطلب اليها ان تمضي بسلام . فتعود وفي نفوسها اثر حي من روعة ذلك الجمال الذي يبعث في نفس صاحبه الشعور بالسعادة القصوى ، والاعتقاد بأنه لن يقوى مطلقا على الاخلاذ الى العيش في « وادي الاحزان » الذي جاء منه اصلا .

### رسالة العشق

وعلى هذا الوتر الصوفي يضرب ابن سينا في رسالة اخرى تعالج ، بصورة خاصة ، موضوعا محببا عند المتصوفة هو العشق . وقد جعلها المؤلف في سبعة فصول مستانسا ، على ما يبدو ، بنظام الرمزية الافلاطونية ، فتوقف في الفصول الثلاثة الاولى عند طبيعة العشق العامة في الموجودات ، باعتبار ان العشق هو الحافز الى السعي وراء الخير والحفاظ عليه ، والى نبذ العدم والوجود المادي باي ثمن ١٧٠ . فائنا حتى في ادنى درجات الوجود المادي نصادف حافزا غريزيا لا يمكن تمييزه عن العشق ، هو السبب في بروزه الى حيز الوجود ١٧١ . وهذا الحافز يتجلى في المادة الاولى من خلال سعيها وراء الصورة وحرصها على اكتسابها . ولذلك نلاحظ انه حالما تنفصل المادة عن صورة ما ، تبدأ فوراً في اكتساب صورة اخرى ، وذلك تفاديا لشقاء العدم الذي يهدد دوما كيانها .

ونلاحظ في الراتب العليا من حياة النبات والحيوان ، ان جميع القوى في الذات الحية تتجه بنشاطها نحو اداء عمل او اتمام وظيفة تتحقق بدافع من هذا العشق الغريزي نفسه ؛ لان امثال هذه المهام جميعها متجهة نحو حفظ نوع النبات والحيوان وتكاثر افرادهما . ونزوة العشق هذه هي في الحيوان عيباء وقاهرة ، بينما هي في الانسان ذات قدرة على التمييز تجعلها تابعة لحافز اسمر ، من الفضيلة او الجاه او الثروة . اما التجلي العقلي الحق للعشق الانساني فيبرز في عشق الصور المجردة . وهذا النوع من العشق خاص « بالنفس الالهية » ، وكذلك بالعقول المفارقة ، او الملائكة . واسمى موضوع لهذا العشق هو الله - الخير الاسمر ، والذي سبق تسميته « بالملك الاعظم » . وهو الذي بحكم رحمته الفائقة يبادل عبده هذا العشق ١٧٢ .

### قصة حي بن يقظان

والحلقة الثالثة من سلسلة الرسائل الصوفية هي « قصة حي بن يقظان » ، التي اصبحت في التراث الفلسفي الصوفي مثالا « للمتوحد » . هذه القصة تصف اغراض النفس في ما وراء الحياة الدنيا ، بأسلوب مجازي رمزي . فحي ، في هذه القصة ، متصوف جوال يضرب في اصقاع الارض ، تحقيقا لوصية تلقاها من والده ، خلاصتها دعوة الى النفس المكبلة بقيود العالم ، لان تحول عن لذات الجسد البالية ، وتتجه بانظارها نحو المصدر

الاقصى للجمال والنور ، الذي يحجبه فرط بريقه عن البصر ، فكان جماله حجاب يخفي جماله ، كما يقول . فهو نظير الشمس التي تتجلى بتمامها فقط عند الغروب ١٧٢ ، فلا يمكن ان ترى الا حينذاك ، بما هي عليه من روعة الاشراق . ويفقد ذلك « الملك » على الرغم من تعاليه ، جماله وجلاله على من دونه ، ويمنحهم نعمة الاتصال به ؛ انه فائق الرحمة والصلاح ، وكل من يتيسر له ان يرمق جماله ، لا يقوى بعد ذلك على احتمال مفارقتها .

واللاحظ في هذه القصة الرمزية ، ان التشبيه بالنور ، وهو النهج المفضل في الافلاطونية الجديدة وفي التصوف ، قد استخدم للتمثيل على مذهب الانبثاق . فمقولة الخير كاحدى خواص الوجود الاسمى ، والذي اسرف ابن سينا في تعظيمه في مؤلفاته الماورائية ، تنحط ههنا بعض الشيء عن مقولة الجمال الذي هو المحور الاساسي في المحاولات الصوفية — النظرية — لوصف الحقيقة التي تأبى الوصف وصفا مجازيا ، والتي اليها تتوق النفس ابدا . هذا النزوع الذي يدفع النفس لالتماس الاتحاد بهذه الحقيقة يشبه هنا بالشق البشري .

والى هذا التصور النوراني ، في قصة حي ، الذي يتحدث في الراجع من اصل هرمسي غنوصي ١٧٤ ، ينبغي ان يضاف الرمز الى الشرق الذي لا يقل عنه غنى ، والذي يعتبر الشرق مبعث النور والغرب موطن الظلام . فمرشد « حي » في القصة ، يرسم بالوان زاهية مجد الشرق ، حيث النفس — وهي ذلك « الغريب » في « بیداء » عالم الكون والفساد — تجد انعتاقها او خلاصها ، ويدعو حيا الى ان ينبذ هذا العالم ، وان « يتبعه اذا شاء » .

### الاشارات والتنبيهات

وفلسفة ابن سينا « المشرقية » تتجلى — الى جانب هذه القصص الرمزية — في كتاب « الاشارات والتنبيهات » ، وفي مقاطع من كتابه المفقود « الانصاف » الذي علق به على كتاب « آتولوجيا » المنحول لارسطوطاليس . ففي الكتاب الاول يتجلى فكر ابن سينا ناضجا ، اكثر منه في أي من كتبه التي وصلت الينا . بل ان المصطلح الذي عبر به عن تفكيره يختلف بعض الشيء عن التعبير المتعارف في كتاب « الشفاء » وسائر مؤلفاته المتأنيبة . اما المحتوى ، فلا يختلف اساسا عنه في مؤلفاته الاخيرة ، الا بما اضافته اليه . وعلى ذلك ، ففيه مباحث في المنطق ، والطبيعة ، وما بعد الطبيعة ؛ مع ملحق يعالج حال النفس بعد مفارقة الجسد ، ومصيرها بعد الموت ، ومقامات

العارفين ، وحدث الظواهر الخارقة للطبيعة ، نظير علم الغيب، والمعجزات ، والسحر ١٧٥ .

### النفس دائمة الوعي انذاني

ومما هو جدير بالتنويه في موضوع النفس الوارد في كتاب « الاشارات » ، كلام ابن سينا في استمرار وعي النفس لذاتها ولهويتها ، في الحالات والظروف المتعاقبة التي تمر فيها ، في مراحلها المختلفة - من الحلم ، الى السكر ، فالى النوم . وهذا الاستمرار في الوعي باقى بحيث لو فرض ان النفس علقت في الهواء منذ خلقها ، دون ان يكون لها اية صلة بالجسد او بالعالم الخارجي ، « لوجدتها قد غفلت عن كل شيء الا عن ثبوت اتيتها » ١٧٦ . وفي هذه الحالة من الوعي الذاتي تدرك النفس وجودها وهويتها مباشرة بلا وسطاء ؛ ذلك لان هذا الوعي الذاتي انما يتم لها ، ليس عن طريق الحس او أي شيء مقترن بالحس، نظير الحركة الجسدية او الانفعال بأنواعه بل ان النفس - خلافا لذلك - هي المحور لكل ما يقترن بها من افعال حيوية وادراكية ، وهي لذلك متقدمة على هذه الافعال تقدما منطقيا . ومن هنا كان « هذا الجوهر فيك واحدا ، بل هو انت عند التحقيق » ، ولكنه يتجلى بأشكال متنوعة تبعا لوظائف الجسد التي تشهد على وجوده ١٧٧ .

### بين ابن سينا وديكارت

ولقد اشار العديد من الباحثين الى الشبه ما بين هذا المفهوم لهوية النفس ووجدتها ، ومفهوم « الكوجيتو » الديكارتي . بل ان بعض المتحمسين لهذا الرأي قد جزموا بوجود صلة تاريخية بين ديكارت وابن سينا ١٧٨ . ومهما يكن من امر هذا الشبه ، فان اصله الارسطوطالي والافلوطيني لا يقبل الشك . فارسطوطاليس وافلوطين كلاهما سبق لهما ان اكدا على وحدة النفس وهويتها ، وعلى ان تغير ظواهرها بتنوع وظائفها ودوافعها وادراكاتها الداخلية والخارجية ، انما هو امر عرضي محض . وهذا واضح بصورة خاصة في الشروح العربية لاقسام من «تاسوعات» افلوطين عرفت «بأثولوجيا ارسطو» ، حيث ينسب هذا التنوع الى اقتران النفس بالجسد ١٧٩ . فالكثره اصلا من صفات الجسد ، اما الوحدة فخاصة بالنفس . ولما كانت النفس في حياتها الارضية بحاجة ماسة الى الجسد الذي هو آلتها ، فقد دخل عليها التعدد بحكم تنوع وظائف الجسد وتعدد قواه ، الامر الذي لا بد

منه من اجل انجاز اعماله وتحقيق ذاتيته ١٨٠ . لكنها لا تفقد - بحكم ذلك - الوحدة ، وهي طابعها الخاص .

### دور المعرفة الحسية

وفي كتاب « الاشارات » توكيد خاص على مسألة المعرفة الحسية ، كما يشهد على ذلك بحثه في الوعي الذاتي . فقد وصف فيه الفكر الاستدلالي بأنه السبيل الذي يوصلنا الى معارف كنا نجهلها ، وذلك بطريق غير مباشر (من خلال الحد الاوسط او ما هو من قبيله ) . اما الفكر الحدسي ، فقد وصفه بأنه ادراك مباشر للحد الاوسط ، سواء سبقه اعمال فكرة ام لا ، ولعلاقته بالمقدمة الصفري والمقدمة الكبرى في القياس ١٨١ . وقوة الحدس هذه تختلف من شخص الى آخر كما تختلف فيهم قوة التفكير . وحدتها مرتبطة آخر الامر بالقدرة على استيعاب الصور المعقولة التي هي الموضوع الاخير للمعرفة .

ان لهذه الصور العقلية الكامنة في الجزئيات المحسوسة ، قبل ان تدرك بعملية التجريد ، حيزا ما وراء هذا العالم ، هو العقل الفعال . ولما كان هذا العقل مفارقا كليا للجسد ، كان ادراكه غير قابل لما تتعرض له القوى الدنيا ، مثل الذاكرة والخيال والوهم ، من تغير وانحلال . فكل ما تفعله هذه القوى هو انها تجرد « الصور الهولانية » من ملابسها المادية ، وتخزنها الى ان تستدعيها احدي القوى المدركة ، أي الذاكرة او الخيال او التفكير . ثم ان العقل الفعال الذي هو بمثابة مستودع لهذه الصور ، يفيض الاشكال المادية المناسبة على النفس ، عندما تصبح مستعدة لقبولها على الوجه الذي تقدم وصفه .

### دور العقل الفعال

وهذا النمط من الكشف الفكري الذي يوصف بأنه فيض من العقل الفعال ، قد يفهم على انه ضرب من الاتصال بين العقل الفعال والنفس الفردية التي تنشأ هذا الاتصال ١٨٢ . والقوة الاخيرة التي تنبثق عنها هذه العملية في الانسان يدعوها ابن سينا بالعقل الهولاني ، ويجعل نسبته الى العقل الفعال كنسبة المادة المجردة الى الصورة المطلقة ، او نسبة حالة الاستعداد الى الفعل المحض . اما « القوة القريبة » فهي عنده العقل بالملكة ، لكنه يختلف عن الهولاني ، بأنه باشر بالفعل جزئيا بدافع من النفس ، وقد

#### الباب الرابع : تكامل الافلاطونية الجديدة بصيغتها الاسلامية

حولت وجهها شطر « مصدر الاشرار » ١٨٢ ، الذي هو العقل الفعال . وعندما تبلغ النفس هذه المرتبة تكون قد تجاوزت عالم الكون والفساد ، واستهلكت حياتها الثانية ، حيث تحظى بالغبطة القصوى ، التي تقوم على المبدأ الاول ، والاستفراق في التأمل فيه ، وهو الذي ينعم ابدا بغبطة التأمل الذاتي الذي لا ينقطع ١٨٤ . والعقل الفعال ، لما كان منبثقا من المبدأ الاول ، فمكانه من هذا السياق لا يعدو حلقة دنيا في سلسلة الكائنات التي تصل الانسان بصانعه وغايته القصوى .



## حواشي الباب الرابع

- ١ مساعد ، طبقات الامم ، ص ٥٢ ، وابن ابي اصيبعة ، ميون الانباء ، ج ٢ ، ص ١٣٦ .
- ٢ ميون الانباء ، ج ٢ ، ص ١٢٤ .
- ٣ ابن خلكان ، وفيات الاعيان ، ج ٤ ، ص ٢٤٢ . وفي تاريخ حكماء الاسلام للبيهقي (ص ٢٤) انه مات ميتة شنيعة في طريقه الى عسقلان .
- ٤ ميون الانباء ، ج ٢ ، ص ١٢٤ الخ .
- ٥ في الاصل : وصفها .
- ٦ ابن ابي اصيبعة ، ميون الانباء ، ج ٢ ، ص ١٢٥ ، القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٢٧٧ .
- ٧ انظر اعلاه ص ١٠٩ .
- ٨ القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٢٧٨ وما بعد ، وابن ابي اصيبعة ، ميون الانباء ، ج ٢ ، ص ١٢٥ .
- ٩ ميون الانباء ، ج ٢ ، ص ١٢٨ ، وتاريخ الحكماء ، ص ٢٧٩ .
- ١٠ اياصوفيا ، المخطوط رقم ٤٨٢٩ .
- ١١ حرره و . كوتش ، بيروت ١٩٦٠ .
- ١٢ مساعد ، طبقات الامم ، ص ٥٢ .
- ١٣ *Alfarabius de Platonis Philosophia*, ed. and transl. Rosenthal and Walzer; English transl. by Mahdi in *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*.
- ١٤ *Alfarabus Compendium Legum Platonis* (ed. and trans. Gabrieli) p. 43
- ١٥ الفارابي ، فلسفة ارسطوطاليس ، تحقيق محسن مهدي ، بيروت ١٩٦١ .
- ١٦ فلسفة ارسطوطاليس ، ص ٨٥ وما بعد .
- ١٧ فلسفة ارسطوطاليس ، ص ٩٧ .
- ١٨ لم يرد بين كتب ارسطوطاليس كتاب بهذا العنوان ، لا في جدول ديوجينيس لارتيوس ، ولا في الجدول الذي اتيه القفطي في كتابه ، تاريخ الحكماء ، ص ٤٢ .
- ١٩ هو مؤلف مشائي ، ويقع في مقالين . على ان النص اليوناني الحالي مترجم عن ترجمة لاجنية وسيطة لترجمة عربية عن اليونانية منسوبة الى اسحق بن حنين . راجع النسخة التي حققها عبد الرحمن بنوي ، القاهرة ١٩٥٤ .

- ٢٠ . فلسفة ارسطوطاليس ، ص ١٢٢ .
- ٢١ المرجع نفسه ، ص ١٢٦ .
- ٢٢ احصاء العلوم ، ص ٤٢ وما بعد .
- ٢٣ المصدر نفسه ، ص ٥٨ وما بعد .
- ٢٤ ان لفظة نطق بالعربية تقابل لفظة « Logos » باليونانية وتحمل مثلها هذه الدلالة المزدوجة (الكلام والمنطق) .
- ٢٥ احصاء العلوم ، ص ٦٤ .
- ٢٦ المصدر نفسه ، ص ٦٢ وما بعد .
- ٢٧ المصدر نفسه ، ص ٨٤ وما بعد .
- ٢٨ في ما يصح ولا يصح من علم احكام النجوم ، انظر : مجموع رسائل الفارابي ، ص ٧٦ - ٨٩ .
- ٢٩ في ما يصح ولا يصح ، ص ٨٦ .
- ٣٠ المصدر نفسه ، ص ٨٨ وما بعد .
- ٣١ انظر اعلاه ، حاشية ١٨ .
- ٣٢ احصاء العلوم ، ص ١٠٠ .
- ٣٣ الجمع بين راىي الحكيمين ، ص ٦٠١ ، ١٠٥ ، وفي اماكن متفرقة .
- ٣٤ احصاء العلوم ، ص ١٠٧ .
- ٣٥ المصدر نفسه ، ص ١١١ وما بعد .
- ٣٦ انظر اعلاه ، ص ٥٥ .
- ٣٧ انظر : Fakhry, «Reconciliation of Plato and Aristotle», *Journal of the History of Ideas*, XXVI (1965), p. 469-78.
- ٣٨ انظر اعلاه ، ص ٢٥ .
- ٣٩ المدينة الفاضلة ، ص ٢٣ وما بعد .
- ٤٠ المصدر نفسه ، ص ٣١ وما بعد .
- ٤١ المصدر نفسه ، ص ٣٢ وما بعد .
- ٤٢ المصدر نفسه ، ص ٣٤ .
- ٤٣ انظر اعلاه ، ص ٥٤ .
- ٤٤ انظر اعلاه ، ص ٤٢ . النص الانكليزي .
- ٤٥ المدينة الفاضلة ، ص ٢٨ .

٤٦	المصدر نفسه ، ص ٤٤ وما بعد .
٤٧	المصدر نفسه ، ص ٤٩ ، ٦٠ وما بعد .
٤٨	يريد قوة الخيال .
٤٩	المدينة الفاضلة ، ص ٧٥ وما بعد .
٥٠	المصدر نفسه ، ص ٧٨ .
٥١	المصدر نفسه ، ص ٨٣ .
٥٢	المصدر نفسه ، ص ٨٣ وما بعد .
٥٤	رسالة في العقل ، ص ٥ وما بعد .
٥٥	المصدر نفسه ، ص ١٩ .
٥٦	المصدر نفسه ، ص ٢٠ .
٥٧	المصدر نفسه ، ص ٢٣ وما بعد .
٥٨	المصدر نفسه ، ص ٢٥ وما بعد .
٥٩	المصدر نفسه ، ص ٢٢ وما بعد .
٦٠	المصدر نفسه ، ص ٣٥ .
٦١	<i>Met.</i> , XII, 1074b 35.
٦٢	رسالة في العقل ، ص ٢٥ ، انظر ايضا : السياسة المدنية ، ص ٢ و ٧ ، وايضا ، في اثبات المقارنات ، ص ٨ .
٦٣	المدينة الفاضلة ، ص ٨٥ ، وتحصيل السعادة ، ص ٢ وما بعد .
٦٤	تحصيل السعادة ، ص ٨ وما بعد .
٦٥	المصدر نفسه ، ص ٢٢ وما بعد .
٦٦	المصدر نفسه ، ص ٢٩ .
٦٧	المدينة الفاضلة ، ص ٩٦ وما بعد .
٦٨	المدينة الفاضلة ، ص ١٠٥ وما بعد ، قابل : تحصيل السعادة ص ٤٤ - ٥٠ حيث يوضح الفارابي انها الناقب التي اشترطها افلاطون في كتاب الجمهورية .
٦٩	المرجع السابق ، ص ١٢٢ وما بعد .
٧٠	فصول المدني ، ص ١٤٢ .
٧١	<i>Republic</i> IV. 432.
٧٢	المدينة الفاضلة ، ص ١٢٢ .
٧٣	فصول المدني ، ص ١٤٦ .
٧٤	المدينة الفاضلة ، ص ١٢٢ .

- ٧٥ المصدر السابق ، ص ١٢٢ وما بعد .
- ٧٦ المدينة الفاضلة . ص ١٠٩ وما بعد ، والسياسة المدنية ، ص ٥٧ وما بعد .
- ٧٧ هذه الانظمة الفاسدة في المدينة الجاهلة تقابل في نظام افلاطون : النظام الديمقراطي (حكم الجنود) ، والاليفارسي (حكم الاقلية) ويضم البلوقراطي (حكم الأغنياء) ، والديمقراطي (ويضم ما يسميه الفارابي بمدينة الخسة) ، والاستبدادي - قابل كتاب الجمهورية . Cf. *Republie VIII 543, f.* اما المدينة الفروية فان افلاطون يلمع اليها ولا يسميها .
- ٧٨ المدينة الفاضلة ، ص ١١٤ وما بعد .
- ٧٩ المصدر نفسه ، ص ١١٨ .
- ٨٠ المصدر نفسه .
- ٨١ القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ١١٦ .
- ٨٢ انظر : *Bacon, Opus Majus I. 55f; cf. Afnan, Avicenna, p. 57-75* .
- ٨٣ انظر ادناه ، ص ٢٠٤ وما بعد .
- ٨٤ القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ١١٣ - ١١٨ ، قابل : *Afnan, Avicenna, p. 57-75* .
- ٨٥ القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ١١٣ .
- ٨٦ انظر : *Afnan, Avicenna, p. 77 f.* .
- ٨٧ انظر : *Afnan, Avicenna, p. 81.* .
- ٨٨ آياصوفيا ، مخطوط رقم ٨٢٢ .
- ٨٩ *Anawati, Essai de bibliographie avicennienne* .
- ٩٠ وجدول المراجع في آخر الكتاب *Mehren, Traité mystique d'Avicenne* .
- ٩١ القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ١١٨ .
- ٩٢ ان « كتاب الحكمة المشرقية » كان وما يزال موضوع نزاع شديد بين العلماء . فهناك كتاب مخطوط بهذا العنوان . ( انظر آياصوفيا ، مخطوط رقم ٢٤٠٣ ، واكسفورد ، يوكوك رقم ٦٨١ ) لكنه لا يختلف كثيرا في مادته وبيوبه عن سائر مؤلفاته التقليدية .
- ٩٣ البيهقي ، منتخب صوان الحكمة ، ص ٤٠ ، *Afnan, Avicenna, p. 58* ، القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ١١٣ .
- ٩٤ كشف الظنون ، ج ٢ ، ص ٦٨ . يشار الى الفارابي في المصادر العربية بـ « المعلم الثاني » مقارنة له بلرسطو الذي هو عندهم « المعلم الاول » .
- ٩٥ انظر اعلاه ، حاشية ٦٢ .
- ٩٦ ابن سينا ، منطق المشرقيين ، ص ٢ وما بعد .
- ٩٧ ابن سينا ، كتاب النجاة ، ص ٦٠٠ وما بعد .
- ٩٨ قابل لارسطو : *Anal Post. I, 13* .

- ٩٩ ابن سينا ، كتاب النجاة ، ص ٦ .
- ١٠٠ المصدر نفسه ، ص ٧٢ .
- ١٠١ الرسم يختلف عن التعريف (أو الحد) في أنه يقوم على صفات عرضية في الحدود ، في حين أن التعريف (أو الحد) يقوم على الخصائص الذاتية فيه .
- ١٠٢ ابن سينا ، كتاب النجاة ، ص ٧٨ .
- ١٠٣ المصدر نفسه ، ص ٨٩ وما بعد .
- ١٠٤ المصدر نفسه ، ص ٩٨ .
- ١٠٥ ابن سينا ، كتاب النجاة ، ص ١٠٠ . أن النفوس السماوية تبعث الحركة الجزئية لكل من الكواكب السيارة بقفل صادر من روية ، لذلك وصفت هذه الحركات بأنها ارادية ، تمييزاً لتلك النفوس من سائر القوى الطبيعية أو القرية .
- ١٠٦ المصدر نفسه ، ص ١٠٢ .
- ١٠٧ المصدر نفسه ، ص ١٠٢ وما بعد .
- ١٠٨ المصدر نفسه ، ص ١٠٥ ، قابل :  
*Aristotle, Physics, III 201a 10*
- ١٠٩ ابن سينا ، كتاب النجاة ، ص ١٠٥ .
- ١١٠ المصدر نفسه ، ص ١٠٩ .
- ١١١ يعني التحرك الى أعلى أو الى أسفل .
- ١١٢ ابن سينا ، كتاب النجاة ، ص ١٤٤ وما بعد .
- ١١٣ المصدر نفسه ، ص ١٥٠ وما بعد .
- ١١٤ المصدر نفسه ، ص ١٥٠ وما بعد .
- ١١٥ المصدر نفسه ، ص ١٥٨ وما بعد ، و :  
*Rahman, Avicenna's Psychology, p. 34 f.*
- ١١٦ راجع :  
*De Anima II, 422b 25*
- ١١٧ ابن سينا ، كتاب النجاة ، ص ١٦٣ . قلون « الخيال الفريزي » في كتاب النفس لأرسطو ١٢ ، ١٢٢٤هـ . ويفترض أرسطو ضمناً وحدة الخيال والحس المشترك في كتاب النفس ٣ ، ٤٢٩ حيث يقول : « أن الخيال ( قنطاسيا ) هو حركة ناجمة من فعل القوة الحاسة » التي يدعوها في كتاب الذكر والتذكر (١٢١٤هـ) الحس المشترك ، واصفاً له هنا بأنه « قوة الاحساس الرئيسية » .
- ١١٨ ابن سينا ، كتاب النجاة ، ص ١٦٤ .
- ١١٩ المصدر نفسه ، ص ١٦٦ .
- ١٢٠ المصدر نفسه ، ص ١٦٠ .
- ١٢١ المصدر نفسه ، ص ١٦٧ .
- ١٢٢ ابن سينا ، الاشارات والتنبيهات ، ص ٣٧٠ .

- ١٢٣ ابن سينا ، كتاب النجاة ، ص ١٦٨ .
- ١٢٤ ابن سينا ، احوال النفس ، ص ١١٤ وما بعد .
- ١٢٥ المصدر نفسه ، ص ١١٨ وما بعد .
- ١٢٦ المصدر نفسه ، ص ١٢٣ .
- ١٢٧ المصدر نفسه ، ص ١٢٥ .
- ١٢٨ المصدر نفسه ، ص ١٢٥ الخ .
- ١٢٩ المصدر نفسه ، ص ١٣٠ .
- ١٣٠ قانون النجاة ، ص ٢٩٣ .
- ١٣١ ابن سينا ، احوال النفس ، ص ١٢٤ .
- ١٣٢ المصدر نفسه ، ص ١٣٥ .
- ١٣٣ المصدر نفسه ، ص ١٢٨ .
- ١٣٤ ابن سينا ، كتاب الشفاء (الالهيات) ، ص ٤ .
- ١٣٥ المصدر نفسه ، ص ٧ وما بعد .
- ١٣٦ المصدر نفسه ، ص ١٢ .
- ١٣٧ ابن سينا ، كتاب الشفاء ، ص ١٤ ، قابل : الفارابي اعلاه ص ١٦٥ . ان البحث في  
أوائل البرهان وارد في قسم مستقل من مؤلف ارسطو « ما بعد الطبيعة » هو الكتاب  
الرابع . على انه في الكتاب الاول منه (I 983a-4) وفي الكتاب الرابع  
(IV, 1003a-204) لا يذكر بوشوح صلته بعلم ما بعد الطبيعة .
- ١٣٨ المصدر نفسه ، ص ٢٢ ، ٣٦ .
- ١٣٩ هذا الرأي نسبته الاشعري الى النظام (ت ٨٤٥) . وهو مفكر طبيعي من مفكري  
القرن التاسع ، انظر الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ٢ و ٤ .
- ١٤٠ ابن سينا ، كتاب الشفاء ، ص ٨٢ وما بعد .
- ١٤١ المصدر نفسه ، ص ١٨١ وما بعد .
- ١٤٢ المصدر نفسه ، ص ٢٦١ .
- ١٤٣ المصدر نفسه ، ص ٢٦٤ .
- ١٤٤ المصدر نفسه ، ص ٢٦٦ .
- ١٤٥ ابن سينا ، كتاب النجاة ، ص ٢١٣ .
- ١٤٦ ابن سينا ، كتاب الشفاء ، ص ٢٧٨ .
- ١٤٧ المصدر نفسه ، ص ٢٨٢ .
- ١٤٨ المصدر نفسه ، ص ٢٩٠ .
- ١٤٩ المصدر نفسه ، ص ٢٩٣ .

- ١٥٠ المصدر نفسه ، ص ٢١٥ .
- ١٥١ المصدر السابق .
- Met. XII, 1072b 14      ١٥٢ انظر ارسطو ،
- ١٥٣ ابن سينا ، كتاب الشفاء ، ص ٢٢٧ وما بعد ، وكتاب النجاة ، ص ٢٢٥ وما بعد .
- ١٥٤ ابن سينا ، كتاب الشفاء ، ص ٢٢١ .
- ١٥٥ المصدر نفسه ، ص ٢٤١ .
- ١٥٦ المصدر السابق ، ص ٢٤٦ .
- ١٥٧ ابن سينا ، كتاب الشفاء ، ص ٢٤٨ . فيما بعد ، يذكر المؤلف انه « ولا برهان عليه ، بل هو البرهان على كل شيء » ، بل هو انما عليه الدلائل الواضحة » . ( المصدر المذكور ، ص ٢٥٤ ) . وهذا القول مخالف : اولا ، للمحاولة التي قام بها لاثباته بالدليل ، كما مر معنا منذ قليل ، وثانيا ، للرأي الذي اوردناه قبل ذلك ، وهو أن وجود « واجب الوجود » ليس هو الموضوع الخاص بعلم ما بعد الطبيعة ، بل هو « مطلوب » فيه ، إذ ان هذا الإثبات يتصل بعلم ما بعد الطبيعة أكثر منه بأي علم آخر . والمصدر نفسه ، ص ٦ ، وقلن ادناه نقد ابن رشد .
- ١٥٨ ابن سينا ، كتاب الشفاء ، ص ٢٥٤ .
- ١٥٩ المصدر نفسه ، ص ٢٠٥ وما بعد .
- ١٦٠ المصدر نفسه ، ص ٢٥٦ .
- ١٦١ المصدر نفسه ، ص ٢٥٨ .
- Met. XII, 1074b 24.      ١٦٢ راجع :
- ١٦٣ ابن سينا ، كتاب الشفاء ، ص ٢٦٠ .
- ١٦٤ المصدر نفسه ، ص ٢٨٠ .
- ١٦٥ المصدر نفسه ، ص ٤٠٢ .
- ١٦٦ المصدر نفسه ، ص ٤١٠ .
- Mehren, *Traité mystique d'Avicenne*.      ١٦٧ انظر :
- Mehren, *Traité mystique d'Avicenne*, p. 42-48      ١٦٨ انظر :
- Mehren, *Traité mystique d'Avicenne*, p. 1-27      ١٦٩ انظر :
- ١٧٠ المرجع نفسه ، ص ٢ .
- ١٧١ المرجع نفسه ، ص ٦ .
- Mehren, *Traité mystique d'Avicenne*, p. 28.      ١٧٢ انظر :
- ١٧٣ المرجع نفسه ، ص ٢١ .
- ١٧٤ انظر :
- Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, Tome I, p. 19 f. et Passim.

- ١٧٥ ابن سينا ، الاشارات والتنبيهات ، القسم الرابع ، ص ٨٨٢ وما بعد ، قابل : في القمل والاتصال .
- ١٧٦ المصدر نفسه ، القسم الثاني ، ص ٢٢٠ .
- ١٧٧ ابن سينا ، الاشارات والتنبيهات ، القسم الثاني ، ص ٢٢٢ ، قابل : كتاب الشفاء ، الطبيعة القسم الاول ، ص ٢٨١ .
- ١٧٨ انظر مثلا Furlani, «Avicenna e il cogito ergo, sum di Cartesio», *Isis*, vol. 3 (1927) p. 53 f.
- ١٧٩ انظر اعلاه ص ٤٦ .
- Henry, *Plotini Opera*, II. 63 f; Aristotle, *De Anima* I. 411a-24 f.
- ١٨٠ بدوي ، اوسط عند العرب ، الجزء الاول ، ص ٥٤ .
- ١٨١ ابن سينا ، كتاب الاشارات القسم الثاني ، ص ٣٦٨ وما بعد .
- ١٨٢ المصدر نفسه ، القسم الثاني ، ص ٢٧٥ .
- ١٨٣ المصدر نفسه ، ص ٢٧٧ ، والقسم الثالث ، ص ٦٧٤ .
- ١٨٤ المصدر نفسه ، القسم الرابع ، ص ٧٨٢ وما بعد ، و ص ٨١٠ وما بعد .



## البَابُ الْخَامِسُ

الفَيْتَاغُورِيَّةُ الْجَدِيدَةُ وَتَعْمِيمُ الْعُلُومِ الْفَلَسَفِيَّةِ



## الفصل الأول

### الفلسفة هيمنة الفكرية

#### الفيشاغورية والروحانية الشرقية .

كان اهتمام العرب بالمذهب الفيشاغوري النتيجة المباشرة للمؤثرات الاسكندرانية والافريقية التي سبق لنا بسطها ١ . فقد كان هاجس التوحيد عاملا فعلا في تزايد اقبال المفكرين المسلمين على الاقتباس من فلسفة الفيشاغوريين في العدد لانها خصت « الاول » ، شأن الافلاطونية الجديدة ، بمقام بارز عند ذروة الوجود . كذلك الاهتمام بالرياضيات والفلك والتنجيم من جهة ، والاستغراق في قضايا الاخلاق والدين من جهة اخرى ؛ قد اسهما في نشر الفلسفة الفيشاغورية في الاوساط الفلسفية ، حتى ان التناسخ ، وهو اجرا فكرة في المذهب الفيشاغوري ، اقبل على اعتناقه فيلسوف بارز مثل الرازي .

وعلى العموم فقد ترك هذا المزيج الفريد من الصوفية والعلم ، الذي تميز به المذهب الفيشاغوري ، اثرا حاسما في جانب كبير من الفكر الاسلامي الذي وقع تحت تأثير الفكر اليوناني والهيليني . وهذا المزيج ارضى تلك الثنائية في الفكر الاسلامي التي تنازعها المؤثرات اليونانية والشرقية ، واناير السبل الى الحل الموفق للمشادة الفكرية الروحية التي نجمت عن تلك الثنائية .

#### تفكك الخلافة العباسية

وفضلا عن ذلك ، فان النزعة الباطنية التي تميزت بها الفلسفة الفيشاغورية ، انسجمت مع الميل الشرقي الى اعتزال العالم ، ومع الرغبة الملحة في التماس السلامة في معقل النفس الداخلي ، ابان تلك الفترة الحافلة بالانتفاضات السياسية والاجتماعية الخطيرة . فالقرن العاشر - كما مر معنا - لم يشهد فقط ازور الانجازات الفكرية والعلمية في تاريخ الاسلام، بل قد عرف - الى ذلك - الانهيار التدريجي الذي انتاب الوحدة السياسية

## الباب الخامس : الفيشافورية الجديدة وتسميم العلوم الفلسفية

في الامبراطورية الاسلامية ، وانحسار البهاء الذي تميز به عهد خلفاء بغداد الاولين . فاذا بذلك الملك المترامي الاطراف ، الذي كان يخضع لسلطان خليفة واحد تسري احكامه من نهر السند الى المحيط الاطلسي ، قد تفكك الى ولايات صغيرة يحكمها امراء مختلفون ، هم : الصفاريون في فارس ( ٨٦٧ - ٩٠٨ ) ، والسامانيون في ما وراء النهر وفارس ( ٨٧٤ - ٩٧٩ ) ، والفرزونيون في افغانستان والبنجاب ( ٩٦٢ - ١١٨٦ ) ، والبويهيون ( في العراق وغربي فارس ) ( ٩٤٦ - ١٠٥٥ ) ، وهم الذين ضمنوا لأول مرة في تاريخ الاسلام سيطرة المنصر الشيعة ، ثم السلاجقة الاتراك ( ١٠٥٥ - ١١٩٦ ) الذين حلوا محلهم ، ومهدوا الطريق بسياستهم الدينية التصفية لقيام الحملات الصليبية سنة ١٠٩٦ . ٢ . اما مصر والاندلس ، فقد نجحت الحركات المعارضة لسلطة بغداد نجاحا مكن من قيام سلطتين متنافستين هما الخلافة الفاطمية في مصر ( ٩٠٩ - ١١٧١ ) ، والاموية في الاندلس ( ٩١٢ - ١٠٣١ ) .

### اخوان الصفاء

نشأت في عهد البويهيين وفي مدينة البصرة جمعية فلسفية دينية سرية دعا مؤسسوها انفسهم « اخوان الصفاء » . وكان انطلاقها من صفوف الاسماعيلية ، وهم فريق من غلاة الشيعة ، كانوا قد نشطوا في نشر دعائيتهم السياسية سرا منذ وفاة امامهم اسماعيل ( بن جعفر الصادق ) سنة ٧٦٠ ، فاستأنف « الاخوان » الدعاية السرية لهذا النشاط السياسي الذي رصاه الاسماعيليون الاولون ، ولا سيما دعاة القرامطة ٢ ، ولكنهم بعثوا فيه روحا جديدا من العلم والفلسفة .

واستنادا الى رواية السجستاني في « صوان الحكمة » ( القرن العاشر ) . وهي اقدم ما بلغنا عن « الاخوان » في المصادر العربية ، والاصل الذي اعتمدته المؤرخون اللاحقون ، يمكن القول ان عمدة الجمعية العاملة ، التي وضعت اثنتين وخمسين رسالة ، فضلا عن « رسالة جامعة » ، كانت تتألف من ابي سليمان البستي ( المعروف بالمقدسي ) ، وابي الحسن الزنجاني ، وابي احمد النهرجوري ( الملقب بالهرجاني ) ، والعوفي ، وزيد بن رفاعسة . ويقول السجستاني ان هؤلاء الخمسة الفوا « جماعة من العلماء اجتمعوا ووضعوا رسائل اخوان الصفاء » وان « الفاظ هذا الكتاب للمقدسي » .

### رسائل الاخوان

وهذه الرسائل تؤلف بجملتها موسوعة للعلوم الفلسفية التي شاعت

## الفصل الاول : الفلسفة صنعة السياسة

بين العرب في القرن العاشر ، وقد شغلت منها العلوم الرياضية والفلكية مقام الصدارة . ولم يعض على ظهورها ودح من الزمن حتى انتشرت في العالم الاسلامي باجمعه . فقد ورد ان الذي استقدمها من الشرق وادخلها الاندلس ، في جملة من المؤلفات العربية واليونانية الاخرى ، انما هو الفلكي الاندلسي المعروف بالمجريطي (ت ١٠٠٨) او تلميذه الكرمانى (ت ١٠٦٦) ١ .

اما نشأة هذه الجمعية واغراضها السياسية - الدينية فبالامكان استخلاصها من الرسالة الرابعة والاربعين « في بيان اعتقاد اخوان الصفاء » حيث ورد ان الاخوان جماعة من الساعين في طلب الحق ، يؤلف بينهم احتقار الدنيا ، ونبد بهارجها ، وتغانيهم في سبيل الحق مهما كان مصدره ، وان « العلم الالهي » هو غرضهم الاول .

### مراتب الاخوان

اما النظام الذي يؤلف بينهم فقد وصفوه بانه جماعي واخوي ؛ فهم يوصون الاعضاء الجدد بان يتماسكوا في حالي الرخاء والثروة ، وبان يساعد بعضهم بعضا في الامور المادية والروحية ، وبان يتجنبوا الاختلاط بمن كان غير جدير بالاخوة . ثم انهم يوجبون اختيار الاخوان الجدد من صفوف الفتيان « السالمى الصدور ، الراغبين في الاداب » لان عقولهم طيبة ، لا من « الشيوخ الهرمة » الذين يقاومون كل تغيير او اصلاح ٢ . ومع ذلك ، فالاخوان في نظامهم اربع مراتب تبعا « لصفاء جوهر نفوسهم » .

الاولى : مرتبة المبتدئين من « ارباب ذوي الصنائع » الذين بلغوا الخامسة عشرة من عمرهم ، والذين تميزوا بجودة الفهم وطهارة القلب ؛

والثانية : مرتبة « الرؤساء ذوي السياسات » ، وتتألف من الذين بلغوا الثلاثين من العمر ، وتتميزوا بالشفقة والرحمة والحكمة في مراعاة الاخوان وادارة الشؤون العامة ؛

والثالثة : مرتبة « الملوك ذوي السلطان » ، وتتألف من الذين بلغوا الاربعين من اصحاب الامر والنهي ، والمؤيدين بالشرع الالهي ؛

والرابعة : مرتبة الولاية التي يدعى اليها الاخوان من جميع المراتب ، وهي الخاصة بمن بلغوا الخمسين من العمر ،

## الباب الخامس : الفيثاغورية الجديدة وتعميم العلوم الفلسفية

وتميزوا بالتسليم و « مشاهدة الحق عيانا » ، والقدرة على الصعود الى « ملكوت السماء » و « مجاورة الرحمان » ٨ .

### كتمان الاسرار

ولكي تبقى اخبارهم طلي الكتمان ، عمدوا الى ابلاغ اخوانهم ، حيث كانوا في البلاد ، « ان يكون لهم مجلس خاص يجتمعون فيه في اوقات معلومة » ، او كما ذكروا في مكان آخر ، مرة كل اثني عشر يوما ، حيث تيسر لهم ذلك ٩ ، لكي يتذكروا علومهم ، ويبحثوا في موضوع النفس ، والرياضيات ، والطبيعة ، والفلك ؛ وبصورة خاصة في الالهيات وما جرى مجراها من مسائل العلم . واوصوهم ان يكون شعارهم : « ان لا يعادوا علما من العلوم ، ولا يهجروا كتابا من الكتب ، ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب ، لان ( رايتهم ومذهبهم ) يستغرق المذاهب كلها ، ويجمع العلوم جميعها . وذلك انه هو النظر في جميع الموجودات باسرها ، الحسية والعقلية ، من اولها الى آخرها ، ظاهرها وباطنها ، جلّيتها وخفيّتها . . . من حيث هي كلها من مبدأ واحد، وعلة واحدة ، وعالم واحد ، ونفس واحدة » ١٠ .

## الفصل الثاني

### الرسائل الرياضية (الفلسفية في تذهب الفيزيائيين)

#### محتوى رسائل الاخوان

ان رسائل « الاخوان » الاثنتين والخمسين تضم مزيجا فريدا من الآراء الفيشافورية والافلاطونية الجديتين ، في موضوعات طبيعية رياضية . وتقوم على اساس هذه الآراء فلسفة كونية انتقائية شديدة التحديد، يشرحها الاخوان شرحا مبسطا ، يجعلها اقرب الى فهم الجمهور من تعبير الفلاسفة المحترفين . وتقع هذه الرسائل في اربع مجموعات : الاولى تشمل الرسائل الرياضية او التعليمية ١١ ، والثانية الجسمانية الطبيعية ، والثالثة النفسانية العقلية ، والرابعة الناموسية الالهية والشرعية الدينية . فالاولى من الرسائل الرياضية الاربعة عشرة تعنى ، كما يذكر المؤلف ، بالعدد ، فتبحث ماهيته وكميته وكيفية خواصه ١٢ . وهم يعتبرونه اداة صالحة للتدريب على التفكير الفلسفي ، ومقدمة تمهيد الطريق للدراسة المراحل المتقدمة من ذلك العلم ، فقد ذكر المؤلف : « ان علم العدد جلد العلوم الاخرى ، وعنصر الحكمة ومبدأ المعارف وإسطقس المعاني » ١٣ .

والرسالة الثانية تعالج موضوع الهندسة ، والثالثة الفلك ، والرابعة الموسيقى ، والخامسة الجغرافية ( التي تعتبر فرعاً من الرياضيات ) ، والسادسة « النسب العددية والهندسية والتأليفية » . وتعنى السابعة والثامنة بالصنائع النظرية والصنائع العملية ، والتاسعة باختلاف الاخلاق والعلل الفاعلة فيها . وتتناول العاشرة حتى الرابعة عشرة اقسام المنطق الارسطوطالي الخمسة ، المقابلة لكتب المنطق الخمسة التي تداولها العرب وهي : الایساغوجي ، والمقولات والمباراة والقياس والبرهان . وهذه الرسائل تعطى لمحة سريعة جداً لمحتوى مؤلفات ارسطوطاليس المنطقية . على أنها - باستثناء فصل سادس في موضوع الشخص ١٤ ، اضافوه الى الفاظ فرغوريوس الخمسة ، مقتبسا في الغالب من الكندي ١٥ - لا تضيف جديدا الى تحليل

المفاهيم المنطقية المعروفة .

« والاخوان » لم يتوقفوا عند تسخير علم العدد للاغراض العملية والنظرية العليا ، التي يهدف اليها موضوع الالهيات وما بعد الطبيعة ، بل اضافوا اليه موضوعات جميع الرسائل الرياضية وشبه الرياضية ( كالتي تعرض للاخلاقيات ، والصناعات والمنطقيات ) واعتبروها هي الاخرى مسخرة لتلك الاهداف .

اما المجموعة الثانية من الرسائل ، وهي الرسائل الجسمانية الطبيعية ، وعددها سبع عشرة رسالة ، فموضوعها يتفق بصورة عامة مع مادة مؤلفات ارسطوطاليس في الطبيعة ، وهي : « سمع الكيان » ، « السماء والعالم » ١١ ، « الكون والفساد » ، « الآثار العلوية » ، « اجزاء الحيوان » ، « الحس والمحسوس » وتضم هذه المجموعة العناوين التالية : ماهية الطبيعة ( الرسالة السادسة ) ، بيان تكوين المعادن ( الخامسة ) ، اجناس النبات ( السابعة ) ، ماهية الموت والحياة ( الخامسة عشرة ) ، ماهية اللذات والالام الجسمانية والروحانية ( السادسة عشرة ) ، كيفية نشوء الانفس الجزئية والاجساد البشرية الطبيعية ( الثالثة عشرة ) ، بيان طاقة الانسان في المعارف ومبلغه من العلوم ( الرابعة عشرة ) ، وعلل اختلاف اللغات في العالم ( السابعة عشرة ) .

اما المجموعة الثالثة من هذه الرسائل ، وهي النفسانية العقلية ففيها عشر رسائل ، الاولى منها في المبادئ العقلية على رأي الفيثاغوريين ، والثانية على رأي الاخوان ، والرابعة في العقل والمعقول ، والسادسة في ماهية العشق ، والسابعة في البعث والقيامة ، والثامنة في كمية اجناس الحركات ، والتاسعة في العلل والمعلولات ، والعاشر في الحدود والرسوم .

واخيرا المجموعة الرابعة في العلوم الناموسية الالهية والشرعية ، وتشتمل على احدى عشرة رسالة : الاولى منها في الاراء والديانات ، والثانية في ماهية الطريق الى الله عز وجل ، والثالثة والرابعة في بيان اعتقاد اخوان الصفاء وكيفية عشرتهم ، والسادسة في ماهية الناموس الالهي وشرائط النبوة ، والثامنة في اعمال الكائنات الروحية والجن والملائكة والشياطين ، والتاسعة في كيفية أنواع السياسات وكميتها ، والعاشر في كيفية « نضد العالم باسره » ، والحادية عشرة في ماهية السحر والعزائم والعين .

سياسة التعليم في نظامهم

ان مؤلف الرسائل يشبه مجمل العلوم الفلسفية ، كما عرفها العرب



في القرن العاشر ، بيستان منقطع النظر في نضارته ١٧ ، يملكه رجل حكيم كريم ، يدعو الناس الى الدخول اليه للتلذذ بشماره الشهية والتنعم بظلاله الوارفة . لكن القليلين منهم يفتنمون هذه الفرصة ، لانهم قد وقعوا فريسة للشك والجهل . ومن اجل ان يبدد شكوهم هذه يخرج بنماذج من ثماره وخضاره ، ويفري عابري السبيل بالدخول الى بستانه ليمتعوا انفسهم بمباهجه .

على هذا النحو يمرض « الاخوان » رسائلهم على انها مجرد نماذج لحكمة خفية هي ، في ما يظن ، اوفر مادة واغنى جوهر . وعلى ذلك يوجبون ان لا يكشف عنها للاعضاء الجدد الاكفاء الا بقدر . حتى اذا اشتدت رغبتهم في المزيد من المعرفة ، اتيح لهم المزيد من الاسرار التي لا تكشف الا للذين عبروا عتبة « البستان » . وهذا الكشف التدريجي لاسرار الحكمة المودعة في « الرسائل » ، انما هو من باب التشويق الى معرفة ما هو اجل ، بدلا من ان يكون مجرد كشف عن علم محجوب دون مبرر .

### ماهية العدد في فلسفة الاخوان

ولكي نمثل على ميول « الاخوان » الفيثاغورية والفيثاغورية الجديدة ، يجدر بنا ههنا ان نتناول بعض فرضياتهم الرياضية الفلسفية ، وبصورة خاصة مفهومهم لطبيعة العدد الذي اخذوه ، في ما يدعون ، عن نيقوماخوس ١٨ وفيثاغوروس « وهو رجل حكيم موحد من اهل حران » ١٩ .

ان « الواحد بالحقيقة » مرادف لكلمة « شيء » من حيث انه اشمل الالفاظ دلالة ، ويعرفه مؤلف الرسائل بانه « الشيء الذي لا جزء له البتة ، ولا ينقسم ؛ وكل ما لا ينقسم فهو واحد من تلك الجهة التي بها لا ينقسم » ٢٠ . اما « الواحد بالمجاز فهو كل جملة يقال لها واحد ، كما يقال عشرة واحدة ومئة واحدة » .

والكثرة تنشأ من اضافة الواحد الى الواحد على التوالي ؛ لذلك يقال عن الواحد انه « اصل العدد ومنشأه » . والرقم اربعة من بين الاعداد الصحيحة منزلة خاصة عندهم ، ليس من حيث الاعتبار الرياضي فحسب ، لكن باعتبار تركيب الكون جملة . لان « الامور الطبيعية اكثرها جعلها الباري جل ثناؤه مربعات » ، مثل الاركان الاربعة ، والطبائع الاربعة ، والاخلاط الاربعة ، والازمان الاربعة ( فصول السنة ) وجهات الارض الاربعة ... الخ . والسبب في ذلك هو ان الله شاء ان تكون الامور الطبيعية مطابقة للامور

الروحانية ، التي هي كذلك على أربع مراتب : اولها الباري جل جلاله ، ثم العقل الكلي ، وبعده النفس الكلية ، وبعدها الهولي الاولى ٢١ . يضاف الى ذلك ان نسبة الباري الى الموجودات المتكثرة في العالم كنسبة الواحد من العدد ، ونسبة العقل منها كنسبة الاثنين ، ونسبة النفس منها كنسبة الثلاثة ، ونسبة الهولي منها كنسبة الاربعة .

### احكام العدد ونظام الكون

وينبغي لنا لكي نتفهم هذا الامر ، ان نعلم كيف ان الباري اول ما ابدع من « نور وحدانيته » جوهرًا بسيطًا يقال له العقل الفعال كما انشأ الاثنين من الواحد بالتكرار ، وانشأ « النفس الكلية الفلكية » من « نور العقل » ، والهولي الاولى من « حركة النفس » ، وانشأ اخيرا سائر المخلوقات في العالم من الهولي بتوسط العقل والنفس ، كما انشأ سائر الاعداد من الاربعة باضافة ما قبلها اليها ٢٢ . وبهذا الاعتبار يصح القول عن الباري انه المبدأ الاول للاشياء جميعها ، تماما كما يعتبر الواحد المبدأ الاول للاعداد جميعها . ويأخذ مؤلف الرسائل بعد ذلك ، في شرح خواص الاعداد على اختلافها . فخاصية الواحد ، كما سبق القول ، هي انه اصل العدد ومنشأه ؛ وخاصية الاثنين انه اول العدد مطلقا ، والقاسم المشترك لجميع الاعداد الزوجية ؛ وخاصية الثلاثة انها اول الاعداد الفردية ، والقاسم المشترك لثلث الاعداد الفردية منها والزوجية . اما الاربعة فخاصيتها انها اول عدد مجذور ؛ وخاصية الخمسة انها اول عدد دائر او كروي ؛ وخاصية الستة انها اول عدد تام ؛ وخاصية السبعة انها اول عدد كامل ؛ وخاصية الثمانية انها اول عدد مكعب ؛ وخاصية التسعة انها اول عدد فردي مجذور . وآخر مرتبة الاحاد ؛ وخاصية العشرة انها اول مرتبة العشرات . وهكذا ... ٢٣ .

### خواص العدد في الطبيعة

لسنا بحاجة الى الاستطراد في سرد ما تبقى من خواص الاعداد . ويكفي ان نسير الى ان مؤلف الرسائل يوغل في تفريع المفاهيم الفيثاغورية الاصلية والمزيفة مما يتصل بخواص الاعداد ، مفردة او مركبة ، على نحو يوضح كيف اعتبرت هذه الخواص من الصفات الجوهرية للاشياء . وعنده ان هذه الخواص لا تنشأ من تصورنا الخاص للاشياء ، او من طريقة ترتيبنا لها ، بل من طبيعة الاشياء ذاتها القابلة للصفات العددية . وللتمثيل على الطريقة التحكيمية التي

استخرجوا بها هذه الخواص نذكر انهم يعتبرون السبعة عددا كاملا لانه ناشيء من جمع عدد فردي وآخر زوجي، اذ هو مجموع اول الاعداد الفردية (٣) واول الاعداد الزوجية (٤) ؛ وكذلك مجموع اول الاعداد الزوجية (٢) وعدد فردي هو (٥) ؛ وهو ايضا مجموع مبدأ العدد (١) والعدد التام (٦) . اما العدد ثمانية فيسمى مكعبا لان جذره وهو الاثنان مضروب بتربيعه الذي هو اربعة ، وحاصل هذا الضرب ثمانية ؛ وهو يسمى ايضا اول عدد مجسم . وانما سمي مجسما لان الجسم مؤلف من عدة سطوح متراكمة ، في حين ان السطح مؤلف من عدة خطوط متجاوزة . ثم ان اقل خط مؤلف من نقطتين ، واصغر جسم من سطحين ، فاصغر جسم اذن مؤلف من ثمانية اجزاء ، الواحد منها هو الخط ، وهو مؤلف من جزئين ، فاذا ضرب الخط في نفسه كان منه السطح ، وهو اربعة اجزاء ؛ واذا ضرب السطح في احد طوليه كان الحاصل هو العمق ، وكان المجموع ثمانية اجزاء طول اثنين في عرض اثنين في عمق اثنين ٢٤ .

### الحكمة في هذه المطابقة

ومؤلف الرسائل ، مع هوسه الشديد هذا بالاعداد وخواصها ينبه الى ان غرض « الاخوان » من هذا البحث في الاعداد انما هو التدليل على ان خواص الاعداد هي النموذج الذي انتظمت عليه خصائص الاشياء في الطبيعة . وعلى ذلك « فمن عرف العدد واحكامه وطبيعته واجناسه وانواعه وخواصه ، امكنه ان يعرف كمية اجناس الموجودات وانواعها ، وما الحكمة من كمياتها على ما هي عليه الان ، ولهم لم يكن اكثر من ذلك ولا اقل منه » ٢٥ . وذلك ان الباربي تعالى ، مبدع الموجودات جميعها ، « لما كان واحدا بالحقيقة من جميع الوجوه ، لم يكن من الحكمة ان تكون الاشياء كلها شيئا واحدا من جميع الجهات ، ولا متباينة من جميع الوجوه » . لكنه رتبها بحيث تكون « واحدا باليهولي ، كثيرة بالصورة » . وكذلك لم يجد من الحكمة « ان تكون الاشياء كلها ثنائية وثلاثية . . . وما زاد على ذلك بالغا ما بلغ » ، بل ان تكون باعدادها وخواصها بحسب اعداد وخواص الاعداد المقابلة لها ٢٦ .

### العدد دليل معرفة النفس

والغرض الرئيسي الاخر من معالجة موضوع العدد هو التمهيد لمعرفة النفس . ذلك لان دراسة العدد لا بد من ان تكشف عن ان الاعداد على انواعها

## الباب الخامس : الفيثاغورية الجديدة وتعميم العلوم الفلسفية

بمثابة اعراض قائمة في النفس ، على نحو ما تقوم الاعراض في الجوهر بوجه عام ، ومعرفة النفس على هذا النحو ينبغي ان تمهد السبيل لاسمى انواع المعرفة التي تتم عن طريق الفلسفة ، وهي معرفة الباري تعالى . ذلك لان معرفة النفس من حيث منشأها ومصيرها في الحياة الاخرى ، هي المنطلق الذي يرقى منه العقل الى معرفة الله ، كما ورد في الحديث « من عرف نفسه فقد عرف ربه » ٢٧ . او « اعرفكم بنفسي اعرفكم بربي » ٢٨ .

## الفصل الثالث

### الكواكب والرياحيات في نظام الأرض

#### الرياضيات سبيل المعرفة

ان اهتمام اخوان الصفاء بالعلوم الرياضية التي شملت ، في اصطلاحهم ، الحساب والهندسة والفلك والجغرافية والموسيقى والمنطق ، وبسائر الفنون والصناعات ، انما كان ، على ما بينا ، وسيلة لفاية ابعاد . لذلك نجد مؤلف الرسائل يتوقف عند كل مرحلة من مراحل البحث ليدكرنا بان الغرض من درس الرياضيات انما هو تهذيب الاخلاق وتثقيف العقول ، لان الرياضيات هي ، في الدرجة الاولى ، الطريق المؤدية الى معرفة النفس ، التي هي بدورها السبيل الامين الى المعرفة الفضلى - معرفة الباري تعالى .

#### قواعد الفلك ونظام الطبيعة

يصف مؤلف الرسائل في رسالة علم النجوم ان علم الفلك هو درس الاجسام السماوية التي تشمل ، على ما يذكر ، ١٠٢٩ من « الكواكب الكبيرة » ، سبعة منها ( ويعني الكواكب السيارة ) دائمة الحركة والدوران ، كل منها في فلكه الخاص ، وقد وصف هذه الافلاك بانها « اجسام كريات مشفات مجوفات ، مركبة بعضها في جوف بعض كحلقات البصلة » ٢٩ ، تتوسطها الارض ؛ ادناها الى الارض فلك القمر ، في حين ان اقصاها فلك زحل . وينتظم وراءه فلكان : الاول فلك الثوابت ، والثاني فلك المحيط . ثم ان فلك المحيط دائم الدوران ، يتولد من اتجاهه من الشرق الى الغرب ، ثم من الغرب الى الشرق تتابع النهار والليل . وهذا الفلك مقسم الى اثني عشر قسما هي الابراج الاثنا عشر ، وكل من هذه الابراج ثلاثون درجة ، ومرور الشمس بهذه الابراج كليل بتتابع فصول السنة الاربعة .

#### اوضاع الافلاك وابعادها

وتقع الشمس في مكان متوسط بين فلك المحيط والارض التي هي

## الباب الخامس : الفينافورية الجديدة وتعميم العلوم الفلسفية

مركز الكون . و « لما كانت الشمس في الفلك كالملك في الارض ، والكواكب لها كالجنود والاعوان والرعية للملك ، والافلاك كالاقاليم ، والبروج كالبلدان ، والدرجات والدقائق كالقرى ، صار مركزها بواجب الحكمة الالهية وسط العالم ، كما ان دار الملك وسط المدينة ، ومدينته وسط البلدان من مملكته » ٢٠ . ومجموع الافلاك احد عشر فلكا (أو كرة) متتابعة على النحو التالي : فلك المحيط ، ثم كرة الثوابت ، وبعدها زحل فالمشتري فالمرخ فالشمس فالزهرة فعطارد فالقمر ، ثم كرة الهواء فالارض ٢١ .

وقد قدر مؤلف الرسائل قطر الارض بـ ٢١٦٧ فرسخا أو ٧٠٤٢،٧٥ ميلا؛ وقدر قطر كرة القمر بـ ٣٧،٩٢٢ فرسخا ونصف الفرسخ ؛ وقطر كرة الشمس بمئتي ضعف قطر الارض ، وقطر كرة المشتري بـ ١١٠،٥٤ ضعف قطرها ، وقطر فلك الثوابت بـ ٢٤،٠٠٠ ضعف ٢٢ . وحركة هذه الدوائر المتداخلة ناجمة اخيرا عن حركة فلك المحيط الذي يغلف الكون .

وفلك المحيط انما يستمد حركته من النفس الكلية ، ولذلك دعيّت النفس الكلية بالمحرك الاول . ومهما يكن من امر ، فان حركة هذه الافلاك ليست متساوية لانها ذات مدارات متفاوتة ، اسرعها حركة الفلك الخارجي ، وتتم في ٢٤ ساعة ، وابطاها حركة فلك القمر وتتم في ٦/٧ ٢٤ الساعة ٢٢ .

### الطبيعة الخامسة

ويُصف « الاخوان » جوهر الاجسام الفلكية في رسائلهم بانه « طبيعة خامسة » تتميز بها عن سائر الماهيات في عالم الكون والفساد . على انهم يعتبرون بعض خصائص الاجسام التي هي من قبيل الطول والعرض والعمق والتماسك والحركة والشكل والشفافية ... الخ من الصفات المشتركة بين الفئتين ، لكنهم يخرجون منها بعض الصفات الاخرى كالثقل والرطوبة والتغير والحركة المستقيمة ، ويقصرونها على الكائنات الطبيعية القائمة في عالم ما دون القمر . والسبب الذي كانت من اجله هذه الاجسام الفلكية خالية من الثقل أو الوزن ان الله عندما خلقها باديء الامر جعلها ثابتة فسي امكانها المناسبة ، بينما الثقل من خواص الاشياء التي اخرجت من مكانها الطبيعي ، فهي تحاول ابدا ان تعود اليه ٢٤ . والخلاصة ان « الفلاسفة » ، كما يقول صاحب « الرسائل » ، يقولون ان الاجسام الفلكية مكونة من « طبيعة خامسة » لمجرد انها تتحرك حركة دورية ، ولانها لا تقبل الكون والفساد، شأن الموجودات الطبيعية ، ولا الزيادة او النقصان على غرارها .

### العناصر الاربعة ومراتب المخلوقات

ان الكائنات الطبيعية مركبة من العناصر الاربعة ، التي تنبثق عنها بفعل الطبائع الاربعة سائر المركبات في هذا العالم ، اعني المعادن وانواع النبات والحيوان . على ان كل ما في العالم يمكن رده اخيرا الى عنصرين اصليين هما البخار والعصارات . فعندما تعمل الشمس والكواكب في تبخير الماء ، يتحول الى بخار او ضباب ، وهذا يتحولان بدورهما الى سحب لا يلبث ان ينقلب مطرا . وهذا المطر عند اختلاطه بالتراب يتحول الى عصارة او وحل ، ومن هذا تتكون اخيرا طبقة الارض السفلى التي تنشأ منها انواع المعادن والنبات والحيوان .

ففي المرتبة السفلى من مراتب الموجودات مملكة المعادن ، وارقى انواع المعادن تتصل باحط انواع النبات ، واعلى انواع النبات تتصل بادنى انواع الحيوان ، وهكذا الى ان نصل الى الانسان الذي يقوم على التخم الفاصل بين مرتبتي الحيوان والملائكة ، وهو خليفة الله في الارض . فالمعادن تتكون من العناصر الاربعة بالتركيب ، اما النبات فيتكون بالتغذي والامتصاص الذي يجعله قابلا للنمو . ومثله الحيوان ، الا انه يزيد عليه بالقدرة على الاحساس والحركة ؛ ويزيد الانسان عليها جميعها بالنطق والتمييز ٢٥ .

### جنور النشوء والارتقاء

وهذه الممالك الثلاث منضدة بحيث ينتظم الاعلى منها دائما فوق الأدنى . وفي هذا التنضيد نوع من التعاقب التاريخي الذي اخذ به « الاخوان » ، ويكاد يكون ابداً بنظرية داروين في النشوء والارتقاء . ذلك ان النباتات سبقت الحيوانات بظهورها في العالم ، لان النبات بالنسبة الى الحيوان كالهولي بالنسبة الى الصورة . وكذلك « فالحيوانات الناقصة الخلقة متقدمة الوجود على التامة الخلقة بالزمان في بدء الخلق ، وذلك انها تتكون في زمان قصير ، والتي هي تامة الخلقة تتكون في زمان طويل . . . . . وتقول ايضا ان حيوان الماء وجوده قبل وجود حيوان البر بزمان ، لان الماء قبل التراب ، والبحر قبل البر في بدء الخلق » ٢٦ . فظهور الحيوانات بوجه الاجمال على الكرة الارضية ، حصل ولا بد بعد النبات ، ومهد الطريق لظهور الانسان الذي من اجله وجدت مملكة الحيوان ، بل وكل ما هو دونها من مخلوقات .

### نظام الجسم العضوي

ولا يقتصر هذا النظام التدريجي على انواع المخلوقات ، بل يشمل كذلك اعضاء الجسم في الحيوانات العليا . فكل من الاعضاء الدنيا يخضع للعضو الذي يعلوه ، ويعمل على صيانتة او تكامله . فالدماغ هو العضو الحاكم في الانسان ، وموطن الفكر والاحساس والذاكرة . والقلب باعتبار انه المركز الذي تنفرع منه الشرايين ، وتنبعث منه الحرارة الغريزية في الحيوان ، هو خاضع للدماغ او مساعد له . وهو بدوره يستخدم ثلاثة اعضاء دونه هي الكبد والشرايين والرئتان ٢٧ .

ثم ان مثل هذا التعدد والتنوع في الاعضاء ، بل وفي كل مظهر من مظاهر الكون ، انما هو تابع في رأي « الاخوان » ، كما قد يتوقع المرء ، لناموس العدد العام الذي يشمل كل ما في العالم . فهيكल الجسد في الحيوانات العليا مثلما قسمه الله تعالى الى يمين وشمال ، لكي يأتي وفقا للعدد الاول وهو ٢ ، وللكائنات المزدوجة في العالم الخارجي . وهكذا جعل له طرفين ووسطا لكي يكون مطابقا للعدد المفرد الاول (٣) ، وتلك الاشياء التي تتكون في الطبيعة من ثلاثة اقسام . ثم ان الاخلاط الاربعة التي يتوقف عليها خلق الانسان ومزاجه تقابل العدد المربع الاول (٤) ، وكذلك الطبائع الاربعة والعناصر الاربعة . وتقابل الحواس الخمس العدد المستدير الاول (٥) والعناصر الاربعة مضافا اليها الطبيعة الفلكية . وكذلك تقابل منافذ الجسد الاثنا عشر الابراج الاثني عشر ... وهكذا ٢٨ .

### الانسان عالم صغير

واستئنافا لهذه المقارنة يجاري « الاخوان » الفلاسفة الرواقيين في اعتبار الانسان عالما صغيرا ، فالجسد الانساني يمثل في نظرهم الكون برمته . فالافلاك التسعة التي تؤلف الكون يقابلها في الانسان الجواهر التسعة التي تؤلف جسم الانسان وهي : العظم والمنخ والعصب والعروق والدم واللحم والجلد والظفر والشعر . وهذه مرتبة ترتيب دوائر الافلاك المتداخلة . ويقابل البروج الاثني عشر ، كما رأينا ، المنافذ الاثنا عشر في الجسد وهي : العينان والاذنان والمنخران والسبيلان والثديان والغم والسرة . وفي مقابل القوى الجسمانية والروحانية لدى الكواكب السبعة يوجد في الانسان سبع قوى طبيعية هي : الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة والنامية والغاذية والمصورة ، وسبع قوى روحية هي : الباصرة والسامعة والذائقة والشامّة



### الفصل الثالث : الكونيات والالهيات في نظام الاخوان

واللامسة والناطقة والمفكرة ، وكل منها يقابل كوكبا من الكواكب السيارة السبعة . ويقابل العناصر الاربعة وهي النار والهواء والماء والتراب ، الراس والصدر والبطن والجوف ، وذلك تبعا للمشاركة القائمة بين كل من تلك الاعضاء الجسدية والعنصر الذي يقابله . وحتى تعاريج الكرة الارضية والظواهر الجوية لها ما يقابلها في جسد الانسان : فعضامه كالجبال ، ومخه كالمعادن ، وجوفه كالبحر ، وامعاؤه كالانهر ، وعروقه كالسواقي ، ولحمه كالتراب ، وشعره كالنبات ، وتنفسه كالريح ، وكلامه كالرعد، وضحكه كانبلاج الفجر ، وبكاؤه كالطر ، ونومه كالموت ، ويقظته كالحياة ٢٩ .

اما باقي المفاهيم الاساسية التي تقوم عليها فلسفة « الاخوان » الطبيعية ، فمستمدة من الفلسفة الارسطوطالية . فابحاثهم في الهيولي والصورة والمكان والحركة ، مع ما ادخلوه عليها من تحسينات وتعديلات عابرة، تتميز بطابع ارسطوطالي واضح . فوجود الخلاء ، انما ينفونه بناء على التعليل الارسطوطالي المعروف ، بان الخلاء الذي يفهم به المكان الذي لا يحوي شيئا هو 'خلف منطقي' . فليس وراء العالم جملة خلاء او ملاء ، وذلك خلافا لفعل الخيلة التي تحملنا على افتراض وجود جرم آخر وراء اقصى الانفلاك السماوية . وعندهم ان البيئة على من انكر معارضا الحق الذي اقترنه الفلسفة والشريعة معا وهو ان كل جسم مخلوق هو متناه ، وان وجود شيء ما خارج العالم محال ٤٠ .



## الفصل الرابع

### علم النفس ونظريته المرفقة في نظام الروحانيات

#### اشواق النفس ومصيرها المحتوم

يولي « الاخوان » موضوع تكون الجنين ونموه ، وتأثير القرانات الفلكية في مراحل تطوره ، اهتماما خاصا في رسائلهم . على انهم يمزجونه بكثير من معتقدات التنجيم التي استمدوها ، في ما يبدو ، من المعارف الفلكية التي شاعت في المجتمع الاسلامي ابان القرن العاشر ٤١ .

نمو الطفل يكتمل عند بلوغه سن الرشد . فاذا كان مولده في برج السعد ، لا تلبث نفسه ان تكتشف ماهيتها الحقيقية كجوهر روحاني، وتسمى لان تعود الى موطنها السماوي . وذلك « بالسلوك في المذاهب الروحانية الربانية . والتعبير في الامور الشريفة من الحكمة ، على المذهب السقراطي ، والتصوف والتزهد ، والترهب على المنهج المسيحي ، والتعلق بالدين الحنيفي » ٤٢ . وبهذه الطريقة يتم تطهير النفس من الرواسب المادية التي علقت بها في غضون احتباسها في الجسد . « وعند ذلك ترى تلك الصور الروحانية ، وتعاين تلك الجواهر النورانية ، وتشاهد تلك الامور الخفية ، والاسرار المكنونة التي لا يمكن ادراكها بالحواس الجسمانية والمشاعر الجرمانية ، ولا يشاهدها الا من تخلصت نفسه بتهذيب خلقه » وما دامت مثقلة باعباء الجسد ، منغمسة برغباته ولذاته ، فهي غير قادرة على « الصعود الى الفلك والنظر الى ما هناك معاينة » ، ولا ان تنال تلك النعمة التي نالها هرمس المثلث بالحكمة ، والتي شهد لها ارسطوطاليس ٤٣ وفيثاغورس والمسيح ومحمد ٤٤ . وكذلك هي عند مفارقة الجسد ، فانها لا تستطيع ان تتحرر من نيرها لتنضم الى « زمر الملائكة » في السماء ، وانما تبقى ، بدلا من ذلك ، حائمة في الفضاء الى يوم الحساب . وعندها « تجرأ شياطينها التي تتعلق بها من الشهوات الجسمانية ... راجعة الى قعر الاجسام المذلعة ( اي عالم الكون والفساد ، وهو في اعتبار المؤلف بمثابة الجحيم ) واسر الطبيعة الجسمانية » ٤٥ . وهكذا استطاع مؤلف الرسائل اقتباس الكثير

## الباب الخامس : الفيثاغورية الجديدة وتعميم العلوم الفلسفية

من التعاليم الفيثاغورية في التناسخ وافراغها في قالب من التعبير الصوفي ، وتميزها بالشواهد القرآنية ، من غير أن يثير شكوك المحافظين من أبناء ملته .

### توسط الانسان بين الخلاق

وفي رأي « الاخوان » ، ان السبيل الرئيسي الى معرفة العالم هو معرفة الانسان لنفسه . وتقديم معرفة النفس على سائر انواع المعارف لا يقبل الجدل . وان الساعي الى معرفة العالم الخارجي ، قبل وقوفه على العالم الداخلي لا يقل حمقا ممن يحاول ان يحمل الف مثقال ، وهو لا يستطيع حمل مثله ، او من يحاول الجري ، وهو بعد لا يقوى على المشي ٤٦ . فعلم النفس يصبح عند « الاخوان » مقدمة لما بعد الطبيعة وعلم الكونيات ، بل لجميع انواع المعارف . ذلك لان تأمل الانسان في منزلته في العالم يكشف له ، كما قال بسكال في ما بعد ، انه يقع في مرتبة متوسطة بين اللامتناهي في الصغر واللامتناهي في الكبر ؛ فجسده لا هو كبير ولا صغير ، ومبدى حياته لا هو بالغ الطول ولا هو بالغ القصر ، وظهوره على وجه البسيطة لم يكن مبكرا جدا ، ولا متأخرا جدا ، ومرتبته في سلم المخلوقات لا هي كثيرة التدني ولا بالغة الارتفاع ، بل هو في مرتبة متوسطة بين الملائكة والبهائم ٤٧ . وحظه من المعرفة متوسط بين جهل هؤلاء المطبق ، ومعرفة أولئك التامة . حتى في ما يتصل بمادتها ، فقواه لا هي غير محدودة ، ولا هي كالمعدومة . فهو لا يستطيع — من جهة — ان يدرك ما هو غير محدود مقدارا ، ولا ما هو — من جهة أخرى — لا متناه في الدقة ٤٨ ، ولا ان يرى الالوان الشديدة اللعنان ، ولا ان يسمع الاصوات الحادة جدا من ناحية ، ولا الالوان القائمة والاصوات الخافتة جدا ، من ناحية أخرى .

### حدود المعرفة الانسانية

ومؤلف « الرسائل » — كما قد يتوقع المرء — لا يكتفي بذكر هذه الخواص للمعرفة الانسانية ، بل يستنتج النتيجة اللاادرية اللازمة التي استنتجها كذلك بسكال . ذلك ان العقل الانساني لا يستطيع الاحاطة بمثل هذه المفاهيم البعيدة الغور ، نظير عظمة الله وماهيته ، وصورة الكون بكليته او الصور المجردة عن الهيولى لشدة اشراقها وصفاتها الباهر .  
يضاف الى ذلك ان الحقائق التي هي اقل ابغالا في التسامي ، ليست

## الفصل الرابع : علم النفس ونظرية المعرفة في نظام الاخوان

في متناول العقل الانساني . لذلك كانت الحواس الانسانية قادرة على ادراك اوصاف الاشياء في حال اكتمالها ، لكن ليس في سياق تكاملها . ذلك ان الانسان لا يستطيع ان يتبين كيفية حدوث العالم ، وعلة كونه . ولا ان يعقل كفيات ما لا يحصى من الاشياء الموجودة في العالم العلوي ، وفي عالم ما دون القمر ، او مقاديرها ، مع انه يستطيع ان يدرك تلك الاشياء بيسر كما هي موجودة او ماثلة لحواسه . اما بشأن الامور السامية التي يعجز عقل الانسان عن الاحاطة بها ، وتقتصر حواسه عن ادراكها ، فان ملاذه الوحيد هو التسليم للانبياء الذين يتلقون الوحي من الله ، والاذعان الى ارشاداتهم بلا تردد ، كما اذعنوا هم بدورهم الى الملائكة الذين هم مرشدوهم ٤٩ .

### الاتفاق بين الشريعة والفلسفة

ولا يجوز ان نستنتج من ذلك — في رأي مؤلف الرسائل — كما يفعل بعض المتكلمين المتزمتين . ان تعليم الانبياء ، كما جاء في الشريعة ، لا يوافق قطعاً مضمون المعرفة العقلية ، كما تتمثل في الفلسفة والعلوم الانسانية . ذلك ان الفرض الاقصى الذي تنشده الفلسفة والشريعة لكلاهما انما هو « التشبه بالاله بحسب طاقة البشر » ٥٠ . وذلك عن طريق طلب المعرفة وممارسة الفضيلة ، كي تتمكن النفس من بلوغ الكمال ، والظفر بالغبطة الدائمة . اما الخلافات التي قد تظهر بين الديانة والفلسفة ، فانها فروق « في الفروع » ، وفي اسلوب الاداء التابع لانواع الامزجة ومختلف الحالات النفسية التي يتصف بها الافراد ٥١ . فكلما زادت النفس تقاوة وتحرراً من قيود الجسد ومتطلباته ، ازدادت قدرتها على ادراك المعاني الخفية المنطوية في الكلام الالهي ، وعلى الانسجام مع المعارف العقلية التي تقرها الفلسفة . وبخلاف ذلك النفس المنغمسة في شؤون الجسد ، الفارقة في لذاته ، فانها تعجز عن تخطي المعاني الحرفية في ظاهر الكلام الالهي ، فلا ترى — لذلك — في نعيم الجنة وعذاب الجحيم ، كما ورد وصفهما في القرآن ، الا بالغ اللذات ، وفادح الالام الجسدية ، التي خبرتها مرغمة في هذا العالم . الا ان هذا الاعتقاد ، بواقع الامر ، هو « حقيقة الكفر والضلال والجهالة وعمي البصر » التي تصيب اولئك الذين يقنعون بالمعاني الظاهرة او الدلالة الخارجية للكلام الالهي ، ويعجزون عن الفوص على « حقائق اسرار كلام الله » ٥٢ .

### حقيقة الجنة والنار

ان الجحيم في عرف مؤلف الرسائل هو « عالم الكون والفساد »

الواقع تحت فلك القمر ، والنعيم هو « موطن الارواح وسعة السماء » ٥٢ .  
فمتى بلغت النفس « عالم الافلاك » ، نالت النعيم الدائم ، ونجت الى الابد من  
المصائب والاهوال التي تلحق بالاجساد .

والحق ان النفس ، حتى قبل فراقها للجسد ، تستطيع ان تحظى بتلك  
اللذات الخلقية والعقلية التي هي بشير النعيم السماوي الحاصل وراء القبر ؛  
وان تقاسي تلك المحن اللاحقة بالنفوس التي تقع فريسة للذات الجسد  
الحيوانية ، او بتلك التي اعتقدت بالله وباليوم الاخر اعتقادات خاطئة .  
ويمثل مؤلف الرسائل على تلك الاعتقادات الخاطئة المؤدية الى الهلاك بالاعتقاد  
( عند النصارى ) بان الاله قد قتل على يد اليهود ، والقول ( عند اليهود ) بان  
الله يغار ويغضب ، والايمان ( عند المسلمين ) بان الله يامر ملائكته في يوم  
الحساب بان يلقوا بالائمة والكافرين في خندق من النار ، حيث يحترقون  
الى الابد، ويدعو الابرار الى التمتع بلذات جسدية فائقة نظير مباشرة العذارى،  
وشرب الخمر ، واكل الشواء ٥٤ .

وعند المؤلف ، ان ما يبرر تمثيل القرآن للجحيم والنعيم تمثيلا حسيا ،  
هو ان عامة الناس ، الذين وجه اليهم الكلام الالهي ، لا يمكن حملهم على السعي  
نحو الواحد واتقاء الآخر الا اذا وصفا لهم بلغة يفهمونها . ومع ذلك فان  
القرآن لم يغفل كليا في حديثه عن النعيم والجحيم استخدام التمثيلات  
التجريدية او الروحية ، التي يستطيع القراء المثقفون ادراك فحواها . وعلى  
هذا النحو يصح اعتبار القرآن موجها لجميع الناس عامتهم وخاصتهم . اما  
الاناجيل فهي ، خلافا لذلك ، تتحدث عن سعادة الحياة الاخرى بتعابير  
تجريدية . لان المسيح كان يحدث فيها قوما ذوي عقول ونفوس هذبتها  
قراءتهم لكتب الانبياء والفلاسفة على السواء ، وخلافا لمن خاطبهم محمد من  
اهل البوادي الذين لم يرتاضوا بعلم ، ولا بلغهم وحي ٥٥ .

## الخلاصة

### الاخوان بين التخيير والتسيير

ان القارئ المتبصر يدرك فورا ان هذه الجمعية الفلسفية - الدينية الغربية ، التي ظهرت في القرن العاشر ، كانت ذات ميول شيعية ، وانها كانت مناوئة للسلطة السياسية القائمة وناقمة عليها ٥١ . وانها - شأن العديد من الفرق الكلامية الشيعية ، كانت تأخذ برأي المعزلة في حرية الإرادة الإنسانية . فحاولت لذلك ، ان تلتطف من موقف متكلمي اهل السنة ، ممن كانوا اشد حفاظا على مبدأ التسيير - الذي لا يفسح للعبد مجال المبادرة الإنسانية الحرة . على انها بصنيمها هذا قد قوّضت ، غير عامدة ، الفرضيات الكونية التي اقامت عليها مذهبها في العالم - ومصدر هذه الفرضيات الاعتقاد بوجود عناية سماوية شاملة تنبعث من الكواكب وتتحكم بجميع الاحداث العالمة ٥٢ .

### الاخوان والاديان الاخرى

ومما يسترعي انتباه مؤرخ الفكر ، بنوع خاص ، الموقف الذي وقفه الاخوان من ابناء الاديان الاخرى . ففي الوقت الذي كان التعصب الديني قد بلغ مبلغا غدا معه كل فريق على اقتناع بان الحق قد خلص له وحده ، كان هؤلاء الموسوعيون يجهرون بان الفروق الدينية ناجمة عن عوامل عرضية منها العنصر او الوطن او الزمن ، وحتى في بعض الاحوال المزاج الفردي ، ولكنها لا تفسد بالضرورة وحدة الحق ، ولا تعيث بشموله ٥٣ .

ومما يقوم شاهدا على تحررهم الديني موقفهم السمع من المسيحية واقرارهم باصالة الاناجيل . والكتاب المسلمون ، كما هو معروف ، يطعنون عادة بهذه الاصالة ، وذلك بناء على ان القرآن ، لما كان تجليا كاملا للكلام الالهي ، فكل تنزيل آخر باطل . وفيما يتابع « الاخوان » معظم الكتاب المسلمين في اعتبار السيد المسيح مثالا للتقوى والقداسة ، نراهم يبرزونهم في الاستشهاد

بالانجيل ، وفي الاقتباس منها ، مسلمتين ضمنا بمحتواها . ومع أن القرآن يعتبر صلب المسيح وقيامته تشبيها ، نراهم يشيرون الى هذا الصلب بعبارات توحى بالتصديق والاثبات . اما اسفار المسيح ومعجزاته فاكثر ما يوردونها كما جاءت في الانجيل ، لا كما وردت في القرآن ٥٩ .

### استعانة الاخوان بمختلف المصادر

ان راي الاخوان الفلسفي في الكون يتميز اصلا بالطابع الانبثاقى والانتقائى ، الذي يتجلى في تعليم فلاسفة العرب ، من اتباع الافلاطونية الجديدة ، مع ميل شديد نحو المذهب الفيثاغوري الجديد . فالقاعدة الافلوطينية الرباعية ، التي تتألف من الاله والعقل والنفس والمادة ، هي الاساس الذي يقوم عليه نظامهم الكوني . وهي تقابل العدد الرباعي الذي تتحدر منه الاعداد الاخرى مع مجمل خصائصها ، عندهم ٦٠ ، على ان دور النفس الكونية في نظامهم اعظم جدا منه في النظم الافلاطونية العربية الاخرى ، حيث يشغل العقل دورا رئيسيا ، اذ هو العامل الذي يستخدمه الله في اخراج صور المخلوقات الى حيز الوجود . و « الاخوان » ، مع كل اجلالهم لفيثاغورس « الحكيم » ، الذي لا يكون من تمجيده او تلخيص اقواله ، لا يتحرجون من اقتباس مواد تعليمهم من كل مصدر ممكن ، فشعارهم كان « ان لا يعادوا علما من العلوم ، ولا يهجروا كتابا من الكتب » لانهم ارادوا لتعليمهم « ان يستغرق المذاهب كلها ، ويجمع العلوم جميعها » ٦١ . وعلى ذلك فمذهبهم لم يقتصر على الفلسفة اليونانية ، بل غرغ من التراث العلمي والادبي الفارسي والهندي ، ومن كتب اليهود والمسيحيين ، الصحيح منها والمنحول . وقد استندوا فيه الى نظام بطليموس الفلكي والنظم الفلكية التي تاخرت عنه ، واستعانوا باشتات من اساطير التنجيم والسحر ، جموها والغوا بينها في هذا المؤلف الضخم الذي استوعب عامة العلوم العربية في القرن العاشر ، ولكن على قلة في التنظيم وكثرة في التكرار .

ومن الظواهر الغريبة في هذا المؤلف الجامع ، ان مؤلفيه ، مع اعتمادهم الاكيد على سواهم من فلاسفة الاسلام ومتكلميهم ، قد امتنعوا ، بوجه العموم ، عن التصريح باسماء من اخذوا عنهم . ولعل ذلك حفاظا منهم على الباطنية والتستر الذي تعمدوه في مؤلفهم هذا . فالرازي الذي عرف بميول فيثاغورية معينة ، والكندي الذي تبناوا رايه في خلق العالم في الزمان ٦٢ ، على مخالفته لاغراضهم الافلاطونية المحدثه ، والمعتزلة التي اخذوا عنها القول



بحرية العبد على ما فيه من تعارض مع معتقدهم بتأثير النجوم في الظواهر الأرضية ... الخ ، جميع هؤلاء يتنكب مؤلف الرسائل او مؤلفوها عن التصريح باسمائهم في هذا المجموع .

### الاخوان وتعميم الفلسفة

ومهما يكن من أمر جميع ما ذكر ، فلا بد من القول ان « الاخوان » يشغلون منزلة فريدة في تاريخ الفكر الاسلامي . فهم ، خلافا للفلاسفة المحترفين من الكندي حتى ابن رشد ، وللمتكلمين من واصل حتى الاشعري ، قد حاولوا جاهدين ان يهدموا الحاجز القائم بين الفلسفة والعقيدة ، وان يهبطوا بالفلسفة الالهية من مرتفعات التأمل التجريدي البعيد المنال ، الى بطاح البحث الفعلي العملي الداني القطوف . فقد كان من رأيهم ان العقائد ثلاثة انواع : الاول صالح للخاصة دون العامة ، والثاني صالح للعامة دون الخاصة ، والثالث صالح لكلا الفريقين . وهذه الفئة الثالثة من العقائد هي المفضلة في رأيهم ، لانها ذات جذور ثابتة في العقل ، من جهة ، ومؤيدة بالكلام الالهي ، من جهة اخرى ، فهي لذلك في متناول جميع الساعين في طلب الحق ٦٢ .

## حواشي الباب الخامس

- ١ انظر اعلاه ، ص ٤٢ وما بعد .
- ٢ Hitti, *History of the Arabs*, p. 461 f.
- ٣ المرجع السابق ، ص ٤٤٤ وما بعد .  
Encyclopaedia of Islam, art. Qarmatians
- ٤ كوبرولو ، مخطوط رقم ٩٠٢ ، ورقة ١٢٩ ، والبيهقي ، تاريخ حكماء الاسلام ، ص ٣٥ وما بعد . انظر ايضا : القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٨٣ وما بعد ، نقلًا من أبي حيان التوحيدي (ت ١٠٢٣) الذي يستشهد بدوره بمؤلف صوان الحكمة ، وكذلك :  
«Awa, *L'esprit critique des Frères de la Pureté*, p. 23 f.
- ٥ البيهقي ، تاريخ حكماء الاسلام ، ص ٣٥ وما بعد .
- ٦ القفطي ، تاريخ الحكماء ص ٢٤٤ ، ع ١  
Awa, *L'esprit critique*, p. 19 f.
- والوسوعة الاسلامية ، مادة الجريطي ، ومكتبة راغب باشا ، الاستانة ، مخطوط رقم ٩٦٥ ، الورقات ٤٧ - ١٣٩ (١-٩٦) ، حيث يدمي الجريطي صراحة انه مؤلف رسائل الاخوان .
- ٧ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج ٤ ، ص ٥٢ .
- ٨ المصدر نفسه ، ص ٥٧ وما بعد .
- ٩ اخوان الصفاء ، الرسالة الجامعة ، ج ٢ ، ص ٣٩٥ .
- ١٠ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج ٤ ، ص ٤٢ .
- ١١ من اللفظة اليونانية *manthano* ، اي يعلم .
- ١٢ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج ١ ، ص ٢١ .
- ١٣ المصدر نفسه ، ص ٢٢ .
- ١٤ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج ١ ، ص ٣٩٥ .
- ١٥ ابو ريده ، رسائل الكندي ، ج ١ ، ص ١٢٦ .
- ١٦ ان كتاب « العالم » مؤلف منحول على ارسطوطاليس ، وهو من آثار القرن الاول للميلاد ، وجله مردود الى الفيلسوف الرواني يوسيدونيوس الافامي . الا ان العرب اعتبروه من مؤلفات ارسطو . انظر : Ross, *Aristotle*, p. 11. وهو يلحق في التراث العربي بمؤلف ارسطو الموسوم « بكتاب السماء » .
- ١٧ لهذا التمثيل بالجنة دلالة تاريخية طريفة . فقد عمدت إحدى الفرق الاسماعيلية المعروفة

بالحناسين في قلعة الموت الى استخدام هذه الوسيلة من اجل اجتذاب الابعاد ، انظر :  
Hitti, *History of the Arab*, p. 446 f.

١٨ بسط نيومارخوس الجرجسي (القرن الاول للميلاد) . كما فعل بامبايخوس من قبل ،  
مضمون اللاهوت الفيثاغوري في رسالة عنوانها ...

Theolegoumena tes arithmetikes

(Sarton, *History of Science*, vol. I, p. 380)

راجع :

والذي وصلنا منها بالعربية « مدخل الى الحساب » منسوب الى ثابت بن قرة ، انظر  
الطبعة التي حققها كوتش ، بيروت ، ١٩٥٩ .

١٩ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج ٢ ، ص ٢٠٠ .

٢٠ المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ٤٩ .

٢١ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج ١ ، ص ٥٢ .

٢٢ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج ١ ، ص ٥٤ ، و ج ١ ، ص ١٨١ ، وفي اماكن متفرقة .  
والكاتب في المرجع الثاني يتكلم عن « نشأة الخلائق » ، بينما يتحدث في الاول عن « ابداع  
الخلائق » .

٢٣ المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ٥٦ وما بعد .

٢٤ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج ١ ، ص ٥٨ - ٥٩ .

٢٥ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج ٢ ، ص ١٧٨ - ١٧٩ .

٢٦ المصدر نفسه ، انظر ايضا ، ج ١ ، ص ٧٥ وما بعد .

٢٧ هذا الحديث المنسوب الى النبي او الى علي يعلق عليه متصوفة الاسلام المتأخرين اهمية  
خاصة .

٢٨ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج ١ ، ص ٧٦ .

٢٩ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج ١ ، ص ١١٥ .

٣٠ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج ٢ ، ص ٢٠ .

٣١ في كونيات العرب من اتباع الافلاطونية الجديدة (نظير ابن سينا) هنالك اربع كرات بين  
كرة القمر وكرة الارض ، تقابل العناصر الاربعة وهي النار والهواء والماء والارض .

٣٢ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج ٢ ، ص ٢١ .

٣٣ المصدر السابق ، ص ٣٥ .

٣٤ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج ٢ ، ص ٤٧ .

٣٥ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج ٢ ، ص ١٨٠ .

٣٦ المصدر نفسه ، ص ١٨١ .

٣٧ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج ٢ ، ص ١٨٩ - ١٨٠ .

٣٨ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج ٢ ، ص ١٩٧ .

٣٩ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج ٢ ، ص ٤٥٦ - ٤٥٧ .

- ٤٠ المصدر نفسه ، ص ٢٨ ، ١٢ وما بعد .
- ٤١ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج ٢ ، ص ٤١٧ - ٤٥٥ ، ج ٣ ، ص ٣٣٦ - ٤٥٤ ، ج ١ ، ص ١٤٧ - ١٥٣ .
- ٤٢ المصدر نفسه ، ج ٣ ، ص ٨ .
- ٤٣ يقتبس المؤلف هنا من كتاب آولوجيا المنسوب لارسطو .
- ٤٤ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج ١ ، ص ١٣٧ وما بعد .
- ٤٥ المصدر نفسه ، ج ٣ ص ٧ وما بعد ، ٧٦ وما بعد ، وفي أماكن شتى .
- ٤٦ المصدر السابق ، ص ٢٠ .
- ٤٧ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج ٣ ، ص ٢٠ .
- ٤٨ ان لا الناقية غير واردة في النص ، وقد اخففته على اعتبار انه ساقط من النص الاصيل ، لان سياق الكلام يقتضيه .
- ٤٩ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج ٢ ، ص ٢٢ .
- ٥٠ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج ٣ ، ص ٣٠ .
- ٥١ المصدر نفسه .
- ٥٢ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج ٣ ، ص ٦٢ ، ٦٣ .
- ٥٣ المصدر نفسه ، وفي أماكن متفرقة ، قابل الرسالة الجامعة ، ج ١ ، ص ٦٨٩ وما بعد .
- ٥٤ المصدر السابق ، ص ٧١ وما بعد .
- ٥٦ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج ٤ ، ص ٣٣ ، ج ٢ ، ص ١٦٥ ، ٣٠٨ .
- ٥٥ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج ٢ ، ص ٧٦ وما بعد .
- ٥٧ المصدر نفسه ، ج ٢ ، ص ١٦٥ وما بعد ، ٤٩٨ وما بعد .
- ٥٨ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج ٢ ، ص ٤٨٦ وما بعد ، ٤٣١ .
- ٥٩ المصدر نفسه ، ج ٤ ، ص ٢٨ وما بعد ، ٥٣ ، ٧٤ ، ١١٧ وفي أماكن شتى ، ولكن قابل ج ٣ ، ص ٧٢ .
- ٦٠ المصدر السابق ، ج ٣ ، ص ٢٠٣ وما بعد .
- ٦١ اخوان الصفاء ، ج ٤ ، ص ٤٢ ، انظر ايضا اعلاه .
- ٦٢ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج ٢ ، ص ٤٦١ ، ٤٥٢ ، وفي أماكن شتى .
- ٦٣ المصدر نفسه ، ص ٤٥٢ وما بعد .

## البَابُ السَّادِسُ

النَّسَارَةُ وَالْفِكَرُ الْفَاسِفِي فِي الْقُرُونِ الْعَاشِرِ



## القَصَصُ الأول

### أبو حيان التوحيدي

#### من اتباع ابن سينا

كان من شأن شهرة الفارابي وابن سينا ان تفضّ من مكانة مفكرين آخرين هم دونهما شهرة ، لكنهم في الوقت نفسه ، من دعاة الافلاطونية الجديدة البارزين الذين اشتهروا في القرن العاشر واولئ الحادي عشر . لذلك ، لا بد لنا من ان نخص بالذكر بعض تلامذة ابن سينا . فقد وضع ابن الرزبان (بهمنيار) ، وهو من اوسع اتباعه شهرة ، كتابا جامعا في ثلاثة اجزاء بسط فيه فلسفة استاذه ، سماه كتاب « التحصيل » ١ ، تناول فيه موضوع المنطق ، والطبيعة ، وما بعد الطبيعة . لكنه خلا من الاصاله . وهو مع اتصافه بالوضوح ، ليس فيه الكثير مما يثير اهتمام المعنيين بالفكر الفلسفي في الاسلام ، وميزته الوحيدة انه خالف في تنسيقه للموضوعات الفلسفية الترتيب التقليدي ، كما يشهد على ذلك الحاق بحث الطبيعة بموضوع ما بعد الطبيعة . ومن تلامذة ابن سينا ايضا الكرمانى والمعصومى وابن زبلا ، ونحن نقتصر على ذكر اسمائهم لانهم لم يتركوا لنا آثارا مكتوبة ، او لان مثل هذه الآثار لم تبلغنا .

#### أبو حيان التوحيدي

وكان من مشاهير المؤلفين في هذا العصر العلامة الاديب ابو حيان التوحيدي ( توفي حوالى ١٠٢٣ ) ، وقد كان له تأثير واسع في حلقات الادب والفلسفة في النصف الثاني من القرن العاشر . كان ابو حيان تلميذا وصديقا لعالم بارز آخر هو ابو سليمان السجستاني ( ت ١٠٠٠ ) الذي تميز بالتضلع من علوم اليونان ، كما يشهد على ذلك كتابه في تاريخ الفلسفة اليونانية - الاسلامية المعروف بـ « صوان الحكمة » والذي حرره البيهقي ( ت ١٠٧٠ ) في القرن الحادي عشر ٢ . وقد نسبت الى السجستاني ، الذي لقب بالمنطقي ، شروح كثيرة على منطق ارسطوطاليس والمواضيع المتصلة

به ٢ . لكن هذه المؤلفات - لسوء الحظ - لم يبلغنا منها شيء . والواقع انه باستثناء ما رواه ابو حيان من آرائه الفلسفية والمنطقية ليس بيدنا اي دليل على اثره الفكري ، الا الاشارات العابرة التي اطراه بها مؤلفو الفكر الفلسفي ٤ .

### كتاب الامتاع والمؤانسة

ان التوحيدي الذي عرضنا له في حديثنا عن اخوان الصفا قد احرز شهرة اوسع عن طريق مجموع من المؤلفات الادبية الفلسفية ، اهمها من الناحية التاريخية كتاب « الامتاع والمؤانسة » . وهو سلسلة من الاسمار تناولت العديد من الموضوعات الادبية والفلسفية . وهذا الكتاب الذي وصف بانه نوع من « الف ليلة وليلة فلسفية » افرغه مؤلفه في قالب ادبي انيق ، خلافا لما جرى عليه فلاسفة العصر ، لكنه لم يكن غريبا عما الفته اقلام ادباء القرن العاشر .

وفي كتاب « الامتاع » نظرات فلسفية في احوال الحياة عامة ، وفي محن المؤلف وهمومه الشخصية المشحونة بالحزن والمرارة . لكننا لن نتوقف الان عند هذا الجانب من الكتاب . ان التوحيدي لم يكن في هذا الكتاب وفي سائر مؤلفاته مؤلفا منظما في الفلسفة ؛ الا انه تميز مع ذلك بسعة الاطلاع في باب الفلسفة ؛ ، اما ملاحظاته على معاصريه فكثيرا ما كانت جارحة وحيانا خبيثة ، لكنها جاءتنا احيانا صحيحة ومفيدة . ورايه في العديدين منهم ، من ابن زرعة المترجم الى مسكويه الفيلسوف (وقد كان رفيقا له) انهم كانوا مرتزقة او خلاء ٦ .

### محتوى كتاب الامتاع

وقد حفظ لنا التوحيدي في وقائع الليلة الثامنة حوارا مفيدا جرى بين ابي بشر متى ، اشهر علماء المنطق في عصره ، وابي سعيد السيرافي ، احد علماء النحو والفقه ممن كانوا يتمتعون بمكانة مرموقة . جرى هذا الحوار بحضور الوزير ابن الفرات في سنة ٣٢٦ للهجرة ( ٩٣٢ م ) وعمد المؤلف الى تدوينه من تقرير شفهي عنه ٧ . ويتردد صدى هذا الحوار ، بعد ذلك ، في بعض ما كتب الفارابي في موضوع الصلة بين المنطق والنحو ، مما سبق لنا ان اشرنا اليه ٨ . لكن هذا الحوار جاء مشحونا بالمشاعر العاطفية لما داخله من النزعات العنصرية والمذهبية . فقد اخذ السيرافي على ابي بشر تشبثه



بالتراث اليوناني مع انه كان يجهل اليونانية ( اما ترجماته المنطقية فقد نقلت عن ترجمات سريانية سابقة ) ، وحمل عليه لركاكة تعبيره العربي . ولا يتصدى ابو بشر لتفنيد هذا الانتقاد ، بل يكفي بالقول : ان النحو يتعلق بالالفاظ ، اما المنطق فيعالج المفاهيم ، والمفاهيم لا تتأثر بلغة الترجمة ؛ قال : « يكفيني من لفتكم هذه الاسم والفعل والحرف ، فاني اتبلغ بهذا القدر الى اغراض قد هذبتها لي يونان » ٩ .

### بين علم النحو وعلم المنطق

اما القضية الكبرى التي يعرض لها متى بن يونس ، وهي ان المنطق هو الاداة التي يميز بها الكلام الصحيح من الفاسد ، فيعارضها السيرافي بقوله ان هذا التمييز هو من شأن علم النحو ، ثم يسأل : كيف يمكن ان يكون المنطق ، وهو العلم الذي استنبطه رجل يوناني ( هو ارسطوطاليس ) اداة يحترس بها رجل تركي او هندي او عربي عن الخطأ في التعبير ؟ وجواب متى هو : ان المنطق انما يعني بالمفاهيم التي ينطوي عليها التعبير اللغوي ، فالاختلاف المنصري بين الجماعات ، لذلك ، لا دخل له في هذا الخلاف . ويمثل على ذلك بقوله : ان مجموع اثنين واثنين هو اربعة في كل مكان وبلا حظ السيرافي في جوابه ان قياس المنطق على هذه المسألة الحسابية مضلل ، لان الاحكام المنطقية ليس فيها من الدقة ما في العمليات الحسابية ؛ ويردف ان المنطقي لا يستطيع ان يتخلى عن اللغة تخليا تاما ؛ والذي يبدو ان احدنا لا يستطيع اتقان علم النحو ما لم يتقن اللغة التي وضع بها علم المنطق ، وهي اليونانية ، وقد كان مناظره يجهل هذه اللغة جهلا تاما ١٠ .

ثم يطرح السيرافي على متى بن يونس اسئلة في النحو تتعذر عليه الاجابة عنها . فيتم بذلك للسيرافي نصر كاسح على خصمه ، في حين كان خصمه قد اقر صراحة في بدء المناقشة بانه يجهل المشاكل النحوية التي تنطوي عليها هذه اللغة المعقدة . وكان كلما ازداد متى تقصيرا في مواجهة التحديات اللغوية ، ازداد السيرافي ثقة بنفسه وتبجحا بعلمه . حتى بادره متى في احدى المناسبات بقوله انه لو واجه مثل هذا الاستجواب في علم المنطق لكان مصيره من شدة الاضطراب والخللان مثل المصير الذي لقيه هو في موضوع اللغة . لكن السيرافي لم يلن في موقفه ، بل واصل دعواه بان متى وزملاءه المنطقة قد شوهاوا اللغة العربية وافسدوها بما ادخلوه عليها من الفاظ وتماير غريبة عنها . وادهى من ذلك ان ابحاثهم في المنطق ما كانت يوما مستوفاة او مستقصاة ، وان علمهم هذا مع ما يدعى له من شرف الغاية

كوسيلة بلوغ الحق ، لم ينجح في حل اي من الخلافات الجدلية . ولا حاجة الى القول ان افشاهدين ، فضلا عن الوزير ، اشتهجوا لانتصار النحوي على المنطقي . ولم يقتصر الامر على المنطقي النسطوري ، متى بن يونس ، بل شمل فيلسوفا مسلما لا يرتقي الشك الى صحة ايمانه هو الكندي ، فقد كان ممن جرفهم تيار التهكم الذي ختمت به هذه المناظرة . ذلك ان موجة التحامل على الفكر الهيليني ، ومتاوة الاتجاه الفلسفي ارتفعت كثيرا في هذه الفترة ، زادت عوامل لقوية وعرقية ودينية وسياسية ، فسي العنف الذي كانت تناقش به مثل هذه القضايا علنا ، فكانت هذه الحقبة ، كما سنرى ، الفترة التي شهدت ظهور الاشعرية ، وهي الفرقة الكلامية التي جابهت المعتزلة ، وقدر لها اخيرا ان تغطي على حركة الكلام لمدى مديد من الزمان .

### بين احكام الشريعة ومبادئ الفلسفة

وتناولت وقائع الليلة السابعة عشرة مناظرة هامة في موضوع خطير آخر من المواضيع التي شغلت مفكري العصر ، هو الصلة بين الفلسفة والعقيدة الاسلامية . على ان التوحيد يكتفي هنا بسر اداء استاذ السجستاني في موضوع « رسائل اخوان الصفاء » التي كانت قد صدرت في هذه الفترة ١١ . فراي السجستاني بها ، وهو في الغالب رأي التوحيدي ، ان محاولة الاخوان هذه في الجمع بين الفلسفة اليونانية والعقيدة الاسلامية محاولة مصيرها الفشل التام . وقد حاول مفكرون آخرون ، هم اعلى كعبا من « الاخوان » ، هذا التوفيق ولم يظفروا منه بطائل . فالايمن الديني ، في عرفه ، الهام الهي لا يفتقر الى شيء من علوم الفلاسفة والمناطق والمنجمين . ولو كانت هذه العلوم من لوازم الديانة ، لحثنا القرآن على تحصيلها . الا انه بدلا من ذلك ، حذرنا منها واثار علينا بتجنبها . ومع كل ما تعرض له المسلمون من خلافات حول العقائد والفرائض ، لم يحاول احد من ارباب الفرق الكلامية ، ولا من اصحاب المذاهب الفقهية ، ان يستعين بالفلسفة على حل المشاكل المستعصية . وحتى النصاري والمجوس ( عبدة النار ) انفسهم لم يلجأوا يوما الى الفلسفة لحل خلافاتهم الجدلية ١٢ .

### النوبة تغني عن الفلسفة

والفيلسوف عنده هو دون النبي ، كما ان العقل دون الوحي . والوحي

هو الأسلوب الذي يخاطب به الله البشر ، وفي جملتهم الفلاسفة . ويضيف  
الى ذلك ان العقل لو كان جديرا ببلوغ الحق وحده ، لكان الايمان فضلا .  
لكن العقل الذي يملكه جميع الناس غير موزع عليهم بالتساوي . فاذا انعدم  
الوحي بقي الحق محجوبا عن البعض الى الابد ١٢ .



## الفصل الثاني

### مسكويه

#### علومه ومؤلفاته

عاصر التوحيدي اثنان من المع مفكري العصر هما يحيى بن عسدي - وقد سبقت الإشارة اليه بين ترجمة العصر - ومسكويه خازن السلطان البويهى عضد الدولة . وكان ثانيهما يتردد على الحلقات الادبية والفلسفية نفسها التي ارتادها التوحيدي . ومع ان التوحيدي ( وكذلك ابن سينا ) كان سيء الرأي بمكانة مسكويه الفكرية يحتقره لبخله ويستسخر تجاربه الباطلة في الكيمياء ١٤ ، فهو الذي يوافينا باوفر مجموعة بلغتنا من آرائه الادبية والفلسفية ، وذلك في مؤلف آخر من مؤلفاته هو كتاب « الهوامل والشوامل » وينبغي لذلك اعتبار مسكويه ، الى جانب التوحيدي والسجستاني ، الرعيل الاول ، بين ادباء العصر الموسوعيين . ذلك ان علمه تدرج من التاريخ الى علم النفس فالاخلاق . وقد وصلنا من قلمه كتاب في التاريخ العام هو « تجارب الامم » ، ومجموع من الحكم اليونانية - الفارسية - العربية هو كتاب « جاويدان خرد » سبقت الإشارة اليه ١٥ ، وكتاب في الاخلاق هو « تهذيب الاخلاق وتطهير الاعراق » ، ومقالات في علم النفس ؛ ونسب اليه فضلا عن ذلك ، مؤلفون قدماء ١٧ كتابا يبحث في الصيدلة والطبخ .

#### في اثبات الاول

يبسط مسكويه في كتاب « الفوز الاصفر » وهو من مؤلفاته الهامة . اصول الافلاطونية الجديدة ، وهو متقدم بالزمان على كتاب ابن سينا المعامل الموسوم بـ « النجاة » . لكن بين الكتابين فوارق ملحوظة في الاسلوب وفي المحتوى . ذلك ان العلوم الفلسفية ، كما يرتبها مسكويه هي الرياضيات فالمنطق فالطبيعة ، فما بعد الطبيعة ؛ في حين ان ترتيبها التقليدي ، عند اتباع الافلاطونية الجديدة من فلاسفة العرب ، كما اثبتته الفارابي وابن سينا ، يقدم علم المنطق باعتبار انه المدخل لدراسة سائر العلوم الفلسفية . ففي موضوع

اثبت الاول ، ذكر مسكويه ان جميع الفلاسفة « القدماء » اثبتوا وجود الله واقروا بوحديته ، وان رأيهم في هذا الموضوع يتفق مع تعليم الانبياء اتفاقا تاما ١٨ . ودليله المفضل على وجود الله — خلافا لسائر فلاسفة الاسلام — هو الدليل الارسطوطالي المبني على الحركة والذي هو عنده اظهر البينات واقوى الأدلة على وجود الخالق . وهذا الخالق ، او « المحرك الذي لا يتحرك » غير متغير ، وهو مبين كل المباني لاي كائن آخر . وكان من ثم ان استحالة وصفه عقليا بغير الصفات السلبية . على انه لما كان من الواجب ان ننسب اليه اسمى الكمالات ، وجب علينا ان نسترشد في بلوغ هذه الغاية بالكلام الالهي . وبما اتفقت عليه الملة ١٩ .

### في نشأة الكون

وفي موضوع خلق العالم ، يذكر مسكويه ان احداث الله للاشياء كان بالصدور ، وان الكائن الاول الذي انبثق من هذا المصدر الاوحد هو العقل الاول الذي يسميه العقل الفعال ( خلافا لسائر الانثاقين من فلاسفة العرب ، الذين اطلقوا هذا الاسم على العقل العاشر ) وانبثق منه ثانيا النفس ، وثالثا السماء . ثم يواصل الكلام فيذكر ان الله خلق جميع الاشياء من لا شيء ، وكأنه غافل عما يقوم بين راي القائلين بالانثاق ، والمؤمنين بالخلق من العدم ، من تعارض فاضح .

### في وظيفة النفس ومصيرها

وفي سياق كلامه عن النفس يشكو من شدة الإيجاز في كتب ارسطوطاليس ، ومن اختلافات الشارحين لا سيما اسكندر الافروديسي وثاسطوبوس . ويصرح بانه كثيرا ما استعان في هذا الموضوع بمؤلفات الحسن بن سوار ( ابن الخمار ) وهو اشهر اتباع يحيى بن عدي ، الذي سنعرض له بعد قليل . ان ميزة النفس الحقيقية ، عند مسكويه ، هي انها قادرة على تقبل الصور المضادة في وقت واحد . فمعارفها لذلك تشمل جميع الاشياء القريبة والبعيدة ، المحسوسة والمعمولة ؛ اما في وصفه لهذه المعرفة فهو يتابع ارسطوطاليس فيذكر ان النفس وان تباينت وظائفها فان ادراكها واحد ، والا تعلق عليها التمييز بين انواع المعارف المتباينة من محسوسات ومعقولات .

وفي ختام هذا الكتاب بحث في النبوة والتنبؤ هو مزيج من عناصر

## الفصل الثاني : مسكويه

افلاطونية جديدة واسلامية واحيانا ايرانية . فهو بعد ان يعرض لموضوع بقاء النفس بعد الموت ، يتوقف عند مصيرها في الحياة الثانية ، وعند السعادة التي كانت دوما غايتها ، سواء في هذه الدنيا او في الآخرة .

### منهجه في الاخلاق

وربما كان اهم من هذا العرض التقليدي لنظرية الصدور ما الفه مسكويه في فلسفة الاخلاق . فقد ترك لنا في هذا الباب كتابا منظما قل نظيره في العربية هو كتاب « تهذيب الاخلاق وتطهير الاعراق » . وكان الغرض من وضعه ، كما يذكر المؤلف في مقدمته « ان نحصل لانفسنا خلقا تصدر به عنا الافعال كلها جميلة ، وتكون مع ذلك سهلة علينا ، لا كلفة فيها ولا مشقة ، ويكون ذلك بصناعة وعلى ترتيب تعليمي » ٢٠ . ولكي نبلغ هذا الهدف ، ينبغي لنا في رايه — ان نبحث في طبيعة النفس وكمالها وقواها ومصيرها ، كما تقرر ذلك في علم النفس .

### فضيلة النفس الانسانية

فالنفس ، كما سبقت الاشارة ، جوهر مختلف كل الاختلاف عن الجسد ، وعلى ذلك فهي قادرة على استيعاب الصور المتضادة ، محسوسة كانت او معقولة ، قريبة او بعيدة ، كبيرة او صغيرة . واما قواها المختلفة ، فالناطقة تختلف عن الحساسة في انها هي وحدها قادرة ان تميز بين الحق والباطل ، وان تدرك انها تدرك ، بالاضافة الى موضوعات هذا الادراك . وفضيلة النفس طلب المعرفة ، وهو وظيفتها الرئيسية ، يضاف الى ذلك هجر كل ما هو جسدي ومادي . وفضيلتها هذه تقاس بمدى اقبالها على ما يتصل بطبيعتها ، ونفورها من كل ما يتصل بالجسد .

### ميزة الانسان الفعل الارادي

وما يميز الانسان عن سائر الحيوانات بوجه خاص ، هو ، كما يقول ، القدرة على اتيان الافعال الارادية الناجمة عن التفكير والتمييز . وهذه الافعال نوعان : حسنة وسيئة ، او خيرة وشريرة . فالافعال الخيرة ، في تعريفه ، هي الامور التي تحصل للانسان بارادته وسعيه في الامور التي وجد الانسان لها وخلق من اجلها . وتعريفه للشرور انها « الامور التي تموقه عن هذه الخيرات بارادته وسعيه او بكسله وانصرافه » ٢١ .

### الحياة الخيرة وليدة التعاون

وعلى ضوء هذا التعريف الغائي للخير والشر ، نستطيع التذليل على ان الانسان ، بمقدار ما يقوى على العيش طبقا لاحكام طبيعته كحيوان عاقل، يحظى بالسعادة في هذه الحياة وفي الحياة الآخرة . لكننا اذا اخذنا بعين الاعتبار ، ان الاغراض التي ينبغي للانسان ان يشدها عديدة ، وان طاقاته الخاصة محدودة ، تبين لنا ان الحياة الفاضلة رهن بالتعاون والتعاون . فالاجتماع يمكن الناس من ان يتعاونوا في طلب اغراضهم ، وفي ان يحب واحدهم الآخر « لان كل واحد يرى كمال نفسه عند الآخر » ٢٢ .

### فضائل النفس تابعة لقواها

ان هذا التقسيم لقوى النفس المرتبط بهذه النظرية في الفضيلة هو في اساسه افلاطوني . فللنفس على ما يذكر مسكويه ثلاث قوى : القوة العاقلة او الملكية القائمة في الدماغ ؛ والقوة الشهوانية او الحيوانية المستقرة في الكبد . والقوة الغضبية او السبعية ٢٣ وآلتها القلب . وهذا التقسيم لقوى النفس يستتبع تقسيم الفضائل ، والردائل المقابلة لها ، الى ثلاث فئات مقابلة . فعندما يكون الجانب العاقل من النفس معتدلا ، ويتوق الى المعرفة الحققة التي هي غرضها الحقيقي ، تنشأ فيها فضيلة العلم او الحكمة ؛ وعندما تسعى القوة الشهوية الى غرضها الخاص باعتدال ، وتنقاد الى ارشاد العقل ، تنشأ فيها فضيلة العفة وتتبعها صفة السخاء ؛ واخيرا عندما تخضع القوة الغضبية للقوة العاقلة ، تنشأ فيها فضيلة الحلم وتتبعها الشجاعة . ومن اجتماع هذه الفضائل الثلاث تنشأ فضيلة رابعة هي كمالها وتماها من حيث اعتدالها ونسبة بعضها الى بعض ، وهي فضيلة العدالة . لذا اجمع الحكماء على ان الفضائل الرئيسية اربع هي الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة . اما اضدادها المقابلة فقد اتفقوا على انها : الجهل والشره والجبن والجور ٢٤ .

وتتفرع عن هذه الفضائل الرئيسية الاربعة فضائل فرعية عديدة . فمن الحكمة تتفرع فضائل الدكاء ، والذاكرة ، والتعقل ، وسرعة الفهم ، وصفاء الدهن ، وسهولة التعلم ؛ وعن العفة تتفرع فضائل الحياء ، والدعة ، والصبر ، والسخاء ، والقناعة ، والدماثة ، والانتظام والمسالمة ، والوقار ، والورع ؛ وعن الشجاعة تتفرع فضائل كبر النفس ، والنجدة ، وعظم الهمة ، والثبات ، والحلم ، ورباطة الجأش ، والشهامة ، والجلد ؛ وعن العدالة - اخيرا - تتفرع



## الفصل الثاني : مسكويه

فضائل الصداقة ، والالفة ، وصلة الرحم ، والمكافأة ، وحسن الشركة ، والانصاف ، والتودد ، والعبادة .

### نظرية الاوساط الخلقية

ان هذا المزج الرائع بين المفهوم الافلاطوني والمفهوم الارسطوطالسي للفضيلة ، يبدو كامتداد للتراث الرواقي والافلاطوني الجديد ، الذي استهدف التوفيق بين تعاليم افلاطون وارسطوطاليس الاخلاقية . وربما كانت صلة الوصل فيه شرح فرفوربوس على « الاخلاق الى نيقوماخس » الذي لم يصلنا ، الا ان ذكره ورد في فهارس الكتب العربية ٢٥ . ومسكويه لا يقتصر في تنسيق نظامه في الفضائل وما يقابلها من الرذائل على الاستناد الى منهج افلاطون وحسب ، بل يستعين به ايضا في شرح نظرية الوسط الارسطوطالي ايضا ، فيعتمدهما معا في تحديد طبيعة الفضيلة . فعلى غرار ارسطوطاليس يشير الى ان الفضيلة ، من حيث هي وسط بين طرفين ، لا يمكن دائما تحديدها بالضبط ٢٦ ، وانه ينبغي لنا ان نفهم بالوسط ، ليس الوسط بالمعنى العام ، بل الوسط بالنسبة الينا ، اي بالنسبة الى فاعل معين في قرينة معينة . ومن هنا نشأت الصعوبة في اكتشاف هذا الوسط . فالمعثور على الاطراف وهي عديدة ، اسهل جدا من الوقوف على الوسط وهو مبدئيا واحد .

### السعادة بمفهومها الدنيوي والروحي

ويمالج مسكويه السعادة بمفهومها الدنيوي والروحي كلا على حدة . فسعادة الانسان الدنيوية تقوم على فرض سلطانه على هذا العالم الذي هو جزء منه ، وتديره بما يتفق مع متطلبات الحكمة العملية . ذلك ان طبيعته انما هي حيوانية او جسدية من جهة ، وملكية او روحية من جهة اخرى . اما سعادته الاخروية فتقوم على تلك الغبطة الروحية التي ينعم بها في الحياة الاخرة بمشاركة الملائكة والسعداء . والنوع الاول من السعادة دون النوع الثاني بمراحل بعيدة ، والثاني هو ذروة جميع جهودنا الخلقية والروحية ، التي نبلغ فيها ذروة الاكتفاء الذاتي الذي هو من خواص الحياة الالهية . ويعمد مسكويه الى دعم رايه هذا باقتباس فقرة من ترجمة لابي عثمان الدمشقي يظن انها خلاصة رسالة لارسطو في فضائل النفس ، لكنها ولا ريب ، صيغة محرفة للمقالتين السادسة والسابعة من الكتاب العاشر من « الاخلاق

الى نيقوماخس « ٢٧ » ، يصف ارسطو فيه حياة التأمل بأنها ضرب من المشاركة في الحياة الالهية التي تصبو اليها الطبيعة البشرية بكاملها ٢٨ .  
ومع ذلك فمسكويه ، شأن ارسطوطاليس ، يتحاشى الانتقال من الحياة العملية التي لا تتيسر لنا الا عن طريق خيرات الحياة الخارجية ، ولا تتم الا بمعونة الاصدقاء . فالصداقة الانسانية بالنسبة اليه مقوم اساسي للحياة الفاضلة .

### سبيل الصداقة والمحبة

وكذلك الخيرات الخارجية ، ان هي طلبت باعتدال . والرغبة الملحة في كسب الاصدقاء والحرص على التمتع بصحبتهم اللذين يصفهما ارسطو في نطاق الالفة الجماعية التي جعلها في كتاب « السياسة » الميزة الاساسية للانسان الذي « ليس هو الها ولا بهيمة » ٢٩ . ويتطرق مسكويه بعد الصداقة الى انواع المحبة الاخرى ، نظير حب الزوج او الولد ، والولاء للحكماء وارباب الفضيلة ، واخيرا محبة الله . ثم يدلي بارشادات في كيفية تدبيرنا لانفسنا ، وتصرفنا مع اقراننا من البشر . ويذكر في هذا الصدد مشكلتين مختلفتين تواجهان الرجل الفاضل والمعلم الصالح في وقت واحد ، هما الحفاظ على الاخلاق السليمة بعد اكتسابها ، واستعادتها متى فقدت ، مما يتيح لنا ان نتحدث ، في نطاق الفلسفة الخلقية ، عن مهمة وقائية واخرى علاجية ، كما نفعل عادة في علم الطب ٣٠ .

### امراض النفس ، اسبابها وعلاجاتها

ان المرض الخلقي الذي ينبغي ان يشجب بشدة ، فوق جميع الامراض التي تصيب النفس وتدفعها الى معاناة قلق لا موجب له ، هو الخوف ، لا سيما الخوف من الموت . هذا الخوف هو الذي يطفئ على عقول الجهال والرعاع الذين لا يفهمون طبيعة الموت الحق ، فهم يعتقدون انه بانحلال اجسادهم ينتهي امرهم وينحل كيانهم . وانما الموت عبارة عن انتقال النفس ، لدى مفارقة الجسد الذي كان آلتها في اثناء حياتها على الارض ، الى مرتبة اخرى ارقى مقاماً واكثر نقاوة واوفر نعمة . ولما كانت النفس جوهرًا بسيطًا، كانت غير معرضة للانحلال والاضمحلال ، لكنها قابلة للاستحالة . فالفيلسوف الذي يدرك هذه الحقيقة في النفس ، يتحرر من ذلك القلق الذي يستلجمه خوف الموت فضلا عن مصائب الدنيا . ان الفيلسوف الحق هو ، ولا شك ،

## الفصل الثاني : مسكويه

ذاك الذي بلغ مرتبة « الموت الارادي » التي لا يدركها الم ، خيالي او حقيقي .  
والموت الارادي خلافا للموت الجسدي ، يستتبع اماتة الجسد والشهوات  
مما اوصى به الفلاسفة عامة ، وافلاطون خاصة ٢١ .

واذا كان الخوف من الموت متأثرا عن الخوف من العذاب الذي يظن انه  
يلازم الموت ، فيجدر التذكير بان العذاب انما يصيب الاحياء فقط . اما  
الاموات ، وقد فارقت نفوسهم اجسادهم ، فقد تخطوا طور العذاب ، لانهم  
تجاوزوا طور الشعور . واذا ادعى البعض ، مع ذلك ، اننا انما نخاف من  
الموت لاننا نخشى العقاب الذي يتلوه ، فمن الواضح ان موضوع قلقنا يصبح  
عندها العقاب لا الموت . والحكيم باستطاعته ان يتحاشى الآثام التي تقود  
اليه ٢٢ .

والمرض المضني الآخر الذي هو من اشد الامراض على النفس هو مرض  
الحزن ، وخير علاج له هو الفلسفة . والحزن نظير الخوف من الموت هو نتيجة  
الجهل ، سواء في ذلك جهل احوالنا العابرة في هذه الحياة ، او جهل مقومات  
سعادتنا الحقيقية ، او تفاهة قلقنا على مقتنياتنا الدنيوية التي هي عنوان  
شقاؤنا .

ويختتم مسكويه بحثه الاخلاقي بهذا التحليل لعاطفة الحزن ولطبيعته  
الاصيلة ، فيقف منه وقفة تأملية مشوبة بروح سقراطي في فن مدافعة  
الحزن ، وهو الموضوع الذي ختم به العديدون من فلاسفة الاسلام ابحاثهم  
الاخلاقية ، ذكرنا منهم ، في ما سبق ، ابا يوسف الكندي ، وابا بكر الرازي .



## الفصل الثالث

### يحيى بن عدي

#### مكانة يحيى الفريدة

وهناك علم آخر برز في القرن العاشر ، كان من افراد هذه الحلقة النشطة من الفلاسفة والمناطقة ، هو العالم اليعقوبي يحيى بن عدي ، الذي عرضنا له سابقا كأحد كبار المشتغلين بالترجمة في ذلك العصر ٢ .  
لم يكن يحيى هذا مجرد ترجمان للعلوم السريانية - اليونانية ، بل تجاوز هذه المرحلة حتى بات جديرا بمكانة فريدة في رواية المناظرات الفلسفية والكلامية التي احتدمت في القرن العاشر . وتشهد على علمه الواسع الاخبار الكثيرة التي تخصه بفضل فريد هو انه حفظ لنا - وغالبا بخط يده - العديد من النصوص الفلسفية والمنطقية التي اعتبرها العلماء ورعاة العلم ذات أهمية بالغة . وتعترف له كذلك بفضل نشرها واشاعتها . من تلك الاخبار ، مثلا ، الرواية التي تجعله مترجم كتاب ارسطو « في ما بعد الطبيعة » بجملته ، مع ان ترجمته تنسب عادة الى تئفلة آخرين ٢٤ .

#### مؤلفات يحيى المعروفة

وتشهد لمكانة يحيى في علم المنطق مؤلفاته الضخمة في هذا الموضوع ٢٥ ، ويؤيد ذلك ثقات المؤرخين . فقد قدموه على سائر زملائه ، واعتبروه كبير علماء المنطق في عصره ، فاستحق هذا اللقب بعد العالمين اللذين تزعمنا علم المنطق انذاك في بغداد ، وهما الفارابي وابو بشر متى بن يونس ، وكانا كلاهما من اساتذته ٢٦ .

وينبغي ان يضاف الى مجموع مؤلفاته في المنطق ، العديد من المؤلفات الاخرى في الفلسفة والاخلاق ، فقدت جميعها الا كتابا واحدا هاما في الاخلاق هو « تهذيب الاخلاق » . ومن مؤلفاته المبتكرة الجديرة بالذكر كتاب في صلة المنطق بالنحو ، وهو من نوع المناظرات التي كانت تجري في المجالس الادبية في بغداد ، وتناقش فيها العلاقة بين منطق اليونان ونحو العرب . وله

مصنفات اخرى في طبيعة المتصل ، واللامتناهي ، وفي الجزء وفي طبيعة الممكن ... الخ ٢٧ .

### اصلاح الاخلاق بالتعليم

ان كتاب « تهذيب الاخلاق » الذي سبق ، في الراجح ، كتاب مسكويه في الاخلاق بنحو نصف قرن ، هو احد الكتب الاخلاقية القليلة التي تحدثت اليينا . وفي هذا الكتاب ، ان ميل الانسان الطبيعي هو ان ينساق للنوازع الشريرة بطبيعته الحيوانية . ومع ان التعليم جدير بان يهذب هذا الميل الى حذما ، فان الاشرار لا يردعهم في بعض الحالات الا الاكراه ، وربما بلغوا من الفساد حدا لم يرج معه لهم اي اصلاح ٢٨ .

### التنافر بين قوى النفس

يسند يحيى الفروي الاساسية في الخصال الخلقية ، كما يفعل مسكويه ، الى التنافر الناتج عن الضغط والتوتر الناجمين عن تضارب قوى النفس الثلاث : الشهوانية والغضبية والعاقلة . فمتى تسلطت القوة الشهوانية على انسان ما غدا اقرب الى البهائم منه الى البشر ؛ فينفر لذلك من صحبة اقرانه ، ويطلق العنان لنزواته ورغباته الطبيعية . فاذا فقد الامل من رجوعه عن غيه ، وجب على الدولة انذاك ، ان تؤدبه بمنعه من مخالطة رفاقه ، لئلا يفسد اخلاقهم بمثاله السيء ، ومتى تحكمت به القوة الغضبية ، صار عنيفا او حقودا ، وانتهى من ثم الى الامعان في الاعمال العدوانية ضد اخوانه من البشر ٢٩ .

### التنسيق بين هذه القوى

اما القوة العاقلة ، التي تميز الانسان عن البهائم ، فان شرف الانسان منوط بتسلطها على القوتين الاخرتين . والفضائل الخلقية الخاصة بهذه القوة هي تحصيل المعرفة ، وحسن التصرف في الشؤون الخاصة والعامة ، والالفة والاحسان ، والصبر والاعتدال ؛ واما رذائلها فالخُبث ، والرياء ، والغيرة التي تنجم جميعا ، كما هو واضح ، عن وضعها في غير موضعها . وتحصيل الفضائل العقلية هو اساس الحياة الفاضلة بوجه عام لان الانسان الذي يلتزم بهذه الفضائل يصبح مهيا لضبط قوته الشهوية والغضبية ، قادرا على اجراء التنسيق بينهما ٤٠ .

### انواع الفضائل والرذائل

وتشمل الفضائل الاساسية ، في رأي يحيى ، الاعتدال والكرامة والصبر والادب والالفة والرحمة والاخلاص والتواضع والكرم . وفي مقابل هذه الفضائل مجموعة كبيرة من الرذائل منها : الشبق والقحة والخفة والطيش والجفاء والكبرياء والمكر والكذب والبخل .

على ان المؤلف ، في عرضه لهذه الفضائل ، التي تحدثت اليه ولا شك من اصول ارسطوطالية - رواقية ، لا يدعو صراحة الى مذهب الوسط الخلقي ، لكن تحليله هذا ينطوي ضمنا على هذا المذهب . وبناء عليه يوافق ارسطو في ان بعض الاعمال أو الخصال هي من جملة الفضائل بالنسبة الى بعض الناس ، لكنها من الرذائل بالنسبة الى سواهم . ومن هذا الصنف شهوة الثناء ؛ فهي متى شابها الفلو غدت مستنكرة ، لا سيما في من تقدمت بهم السن . ومنها التقشف ، فهو يحسن برجال الدين والعلماء واضرابهم ، لا بالملوك والحكام ؛ ومنها كذلك العظمة ، فهي مما يليق بهؤلاء دون اولئك ٤١ .

ان الفضائل والرذائل المذكورة املاء موزعة بين جميع الناس على السواء . فنحن لا نجد احدا خلوا من كل رذيلة ، او متحليا بكل فضيلة . فالفضيلة هي سمة النبل الحقيقية لا الثروة ولا المكانة الاجتماعية ، كما يظن البعض ، وانما هما مظهران من مظاهر حياته الخارجية ليس الا . والحق مع ذلك ، ان خيرات الحياة الخارجية اذا اضيفت الى الفضائل فان اجتماعهما يضمن سعادة اوفر ؛ متى كان صاحبهما من ارباب الفضل والاحسان . اما الجهال والفاسقون فان الثروة تقودهم في الغالب الى المزيد من الفساد ، كما انها تمد الاغنياء بوسائل الفسق والفجور . وحيازة الثروة ، على اي حال ، امر عابر ؛ فمتى فقد الاغنياء كنوزهم الدنيوية ، انحطوا الى منزلة امثالهم من غير المحظوظين ، وفقدوا بالتالي الاحترام الذي بلغوه اصلا عن طريق اموالهم ، لا بحكم شخصياتهم ٤٢ .

### احراز الفضائل

اما اكتساب الفضيلة ، الذي يتم فقط تباعا وبالمراس فيبدا باخضاع القوة الشهوانية والقوة الفضية في النفس لسلطة القوة العاقلة . وعندما يتم للمرء ترويض قوته الشهوانية ، يترقب عليه ان يسعى في تحويل نزغاته عن الاغراض الدنيا التي ربما مالت اليها ، الى غرض خلقي بها من النسوع نفسه . فاذا تمردت هذه النزعة في اول الامر على صاحبها ، فينبغي ان لا

## الباب السادس : انتشار الفكر الفلسفي في القرن العاشر

يستسلم لها ، بل أن يحاول ذلك تكرارا ، حتى تنقاد له النفس . ومما يساعد على تحقيق ذلك - بصورة خاصة - التماس صحبة الزهاد والنسك والاتقياء والعلماء ، وتجنب مرافقة الاشرار والمتهتكين ٤٢ .

واسوا عشراء يخالطهم الانسان هم مدمنو الخمرة ، لان الخمرة تحرك الشهوات . ومع ان تناولها باعتدال ليس عملا شريرا بحد ذاته ، فان شربها في صحبة الندماء يقود حتما الى السكر وقبيح الافعال ، لا سيما عندما يقترون بالعرف والفناء تؤديهما النساء المتبرجات ٤٤ .

وينبغي للذي يسعى في ترويض قوته الغضبية ان يتأمل في التصرف المضحك الذي يصدر عن سريمي الغضب في رعونتهم وسورة غضبهم . وهذا جذير بان يجنبه الاقتداء بهم ، اذا استشاره امر ما ، وان يزين له ، بدلا من ذلك ، التخفيف من سورة غضبه . وعليه كذلك ان يمتنع عن مخالطة المشاغبين والمعريدين ، وان يابى شرب الخمر القوية ، ويتجنب المناسبات التي قد تثير الغضب .

وعلى ذلك فالقاعدة العامة في باب تهذيب الاخلاق ، كما يشير المؤلف ، هي اخضاع القوتين الشهوية والغضبية للقوة العاقلة . وبمقدار ما يتم لها التسلط عليهما ، تنجو النفس من التجربة او الرذيلة ٤٥ . وبناء عليه ، فالغرض الاول الذي يهدف اليه التهذيب الخلقي هو تنمية هذه القوة ، وذلك عن طريق الدراسة والتأمل في المشاكل العقلية الصعبة . وهذه الدراسة يجب ان تبدأ بتحصيل موضوع الاخلاق والسياسة ، وان تنتقل من ثم الى ما هو اكثر تجريدا في حقل العلوم النظرية .

ومتى خضعت النفس حقا للقوة العاقلة ، لم تصادف الكثير من الصعوبة في التمييز بين الخير والشر ، او النافع والضار ، بل تعيش بمقتضى ارشادات تلك القوة . وتستطيع النفس عندها ، بصورة خاصة ، ان تتحقق من بطلان الافعال الشريرة والافكار الفاسدة ، ويتضح لها كذلك ان الضرر الذي يصيب المعتدي والمعتدى عليه مما افدح جدا من الفائدة المرجوة ممن تلك الافعال .

## مناقب الرجل الفاضل

اما الصفات التي يجب ان يتحلى بها الرجل الفاضل الحق فهي :  
اولا : ان يحرز جميع الفضائل ، وان يخلو من جميع الرذائل ولا بد من الاعتراف بان هذه الرتبة عزيزة المنال ، فاذا افترض ان انسانا ما بلغها ، كان



اقرب الى الملائكة منه الى البشر ٤٦ ؛  
ثانيا : ان يتوق الى المرتبة العليا ، وان يعتبرها مع ذلك مجرد مرحلة  
في سيره نحو الكمال الخلقي ؛  
ثالثا : ان يتوفر على تحصيل العلوم ، وينتهي من ثم الى دراسة  
الاخلاق والسياسة ؛  
رابعا : ان يعمل على صحبة العلماء والاتقاء ، ويتجنب عشرة الخلاء  
والباغين ؛  
خامسا : ان يضع نصب عينيه « مبدا الاعتدال » لينظم بموجبه حياته  
اليومية في ما يتصل بالطعام والشراب وسائر الملذات ؛  
سادسا : ان يزدري المال الذي هو مجرد وسيلة لتكليف الحياة  
الشريفة ، وان لا يدخره او يمتنع من انفاقه على غاية شريفة عند الحاجة ؛  
سابعا واخيرا : ان يعود نفسه محبة جميع الناس والرافة بهم ؛ لان  
الناس ، على مستوى العقل الذي هو جوهر الانسان ، يؤلفون اسرة واحدة  
او مشيرة واحدة . وما لم تطفغ عليه القوة الغضبية ، وتجرفه شهوة التسلط  
على الآخرين ، فلا بد من ان يرى في جميع الناس اخوة له ورفاقا ٤٧ . وكلما  
تفحص الامور عقليا ، ازداد يقينا ان الناس اما فاضلون يستحقون حبه ،  
او فاسدون خليقون بشفقته ورحمته . وهذه الصفة مستحبة بوجه خاص ،  
في الملك والحاكم الذي هو من الرعية بمنزلة السيد من افراد اسرته ٤٨ .

### يحيى والكلام الاسلامي

لم يكن اهتمام يحيى بن عدي بالمسائل الكلامية ، كما يبدو ، دون  
اهتمامه بالمسائل المنطقية الفلسفية ؛ فلقد كانت منزلته في تاريخ الفكر  
الكلامي في الاسلام من البروز بحيث اعتبر من العلماء القليلين من نصارى  
العصر الذين دخلوا في مناظرات كلامية مع معاصريهم من متكلمي المسلمين .  
ومن الاهمية بمكان ، في هذا الصدد ، تفنيده لرسالة كتبها فيلسوف من  
ابناء القرن التاسع هو الكندي ، في الرد على التثليث ، لم تحفظ لنا الا في  
رد يحيى عليها . فضلا عن ذلك ، فهو واحد من مؤلفي النصارى القلائل  
الذين عرض مؤلفون مسلمون لاحقون لآرائهم الكلامية بالبحث والاقتباس .  
وهذا موسى بن ميمون ، الفيلسوف اليهودي في القرن الثاني عشر ، يعترف  
له بفضل السبق الى نقل اساليب النقاش الكلامي الى المسلمين ٤٩ .  
ان مؤلفات يحيى الكلامية التي حفظتها لنا مخطوطات عديدة في الفاتيكان

او في باريس ٥٠ ، تألف مجموعتين : احدهما تفسيري ، والاخر جدلي .  
ويبدو ان بعض رسائله الجدلية المفقودة كانت قد وجهت ضد المذهب  
الاشعري الناشئ الذي كان هو الآخر موضوعا لهجوم شنه عليه عديدون  
من الفلاسفة والمتكلمين المسلمين . وعلى ذلك فرسالته في « ابطال حجج  
الذين ادعوا ان الافعال ( البشرية ) يخلقها الله ويكسبها العبد » ، ورسالة  
اخرى شبيهة بها ( قد تكون هي عينها ) عالج فيها ايضا خلق الله لافعال  
الانسان ، كانت موجهة بلا ريب ضد مفهوم الاشعرية لفكرة الكسب التي  
سنبسطها بعد قليل . وله رسالة يشجب فيها خطأ الذين يذهبون الى ان  
الله يعلم الافعال الحادثة قبل وقوعها ، ورسالة اخرى في حقيقة الممكن .  
وهاتان الرسالتان ، على ما يبدو ، عالجتا مسألة شغلت متكلمين مسلمين من  
ابحار الفرقين المتنافستين ، المعتزلة والاشعرية ، وهذه المسألة هي : هل  
يمكن ان يكون لذات ما نوع من الوجود المتقدم على وجودها بالفعل في عالم  
الطبيعة ، فقد اجاب عنها الاشاعرة بالنفي ، واجاب المعتزلة بالاثبات ،  
محتجين بقولهم « ان المدوم هو ايضا شيء » .

### بين التوحيد والتثليث

اما رسالته في الوجدانية فقد قصد منها ، ولا شك ، تقرير الاعتقاد  
المسيحي بوحدة الطبيعة الالهية التي طالما نظر اليها المتكلمون المسلمون ،  
وكذلك الجمهور بشيء من الشك . وهناك رسالة وضعها تلميذه ابن الخمار  
في موضوع الاتفاق بين الفلاسفة وعلماء النصارى تشفّ عن اهتمام يحيى  
ومدرسته بمشكلة التوفيق بين الفلسفة والعقيدة ، وهو مما شغل جميع  
الفلاسفة المسلمين من الكندي حتى ابن رشد .

### التثليث بين الكندي ويحيى

ومما يثير ، بصورة خاصة ، اهتمام المتتبع للمناظرات  
المسيحية - الاسلامية ، الرسالة التي سبقت الإشارة اليها ، والتي وضعها  
يحيى في تنفيذ رسالة الكندي في الرد على التثليث ٥١ . ومع ان رسالة  
الكندي قد فقدت ، الا انه من الممكن استشفاف حججه فيها من رد يحيى  
عليها بصورة تكاد تكون كاملة ، من ذلك قول الكندي ان مفهوم الجوهر الواحد  
في ثلاثة اقانيم ، الذي تقوم على اساسه عقيدة التثليث برمتها ، ينطوي على  
التركيب ، لأن « مفهوم الجوهر » مشترك بين ثلاثة اقانيم ، بينما يختلف كل

من هذه الاقانيم عن الاثنين الباقيين ببعض الصفات الخاصة به . ولما كانت الاقانيم الثلاثة مركبة ، كانت معلولة ، فاستحال بالتالي ان تكون ازلية .  
ويسلم يحيى في رده بصحة المقدمة الاولى ، وهي ان « معنى الجوهر » مشترك بين الاقانيم الثلاثة التي تؤلف الثالث . لكنه يرفض المقدمة الثانية التي تستتبع ان كلا من الاقانيم متميز عن الاخرين لوجود فصول معينة بينها وحجته هي ان الاقانيم الثلاثة في مفهوم النصارى هي بواقع الامر ثلاث خواص متميزة قائمة في ذات الاله الواحد ، هي كونه خيرا وحكيما وقادرا ؛ فالخير قد سمي « الاب » ، والحكمة « الابن » ، والقدرة « الروح القدس » . وبناء عليه ، فكل من الاقانيم الثلاثة يتصف بصفة واحدة يشاركه فيها الاقنومان الاخران ، وبصفة اخرى تميزه عنهما . وهذا الوضع لا ينطوي على الكثرة او التركيب في ذات الله . فعلى الخصم ( ويقصد الكندي ) ان يسلم بان الخالق واحد ، وبانه خير وجوهر (بالمعنى الارسطوطالي ، القائل انه ما لا يحمل على موضوع) . وكيفما كان تصويره له فان كلا من هذه التعابير ينطوي على معنى ، يختلف عما ينطوي عليه كل من الاثنين الباقيين ، وهو مع ذلك ازلي ٥٢ .

والحجة الثانية التي يوردها الكندي كانت مستمدة فيما يبدو من « ايساغوجي » فرفورديوس ، وهي ان الاقانيم الثلاثة التي تؤلف الثالث ، اذا اعتبرت اجناسا ثلاثة ، كان هنالك ثلاثة انواع مفردة من الالهة . لان الجنس الواحد يتفرع الى الانواع التي تنضوي تحته . ويمتنع بناء على هذا الافتراض ان يكون الكائن الاسمي خالدا ، لان الجنس يشمل ماهية الفرد والاعراض التابعة لها ٥٣ . ولما كان — على هذا الاعتبار — مركبا ، فهو معلول ، والمعلول لا يمكن ان يكون ازليا .

ويرد يحيى على هذه الحجة بقوله : ان اقانيم الثالث في النظر المسيحي لا هي ثلاثة اجناس ولا ثلاثة انواع . وان مقدمة الكندي الصغرى القائلة بان ما هو معلول لا يمكن ان يكون ازليا لا يمكن التسليم بها دون نظر . ففي الاسباب الفاعلة نميز بين تلك التي تضيف الصورة على الهولي ، وتلك التي توجد الصورة ولا تقتصر على اضافتها . ففي الحالة الاولى فقط تكون العلة متقدمة على معلولها بالزمن ؛ اما في الحالة الثانية ، فان العلة تقارن المعلول في الزمان دائما . فعلاقة « الاب » ههنا — من حيث هو علة — بـ « الابن والروح القدس » — باعتبارهما معلولين له ، انما هي من النوع الثاني ٥٤ الذي نعثر له على نظائر كثيرة في عالم التجربة ، مثال شروق

الشمس بالنسبة الى ضوء النهار ، وتصادم الاجرام الصلبة بالنسبة الى الصوت ، وهكذا ...

ويؤيد الكندي دعواه اخيرا ، مستندا كذلك الى كتاب « ايساغوجي » ، بقوله : ان الاقانيم الثلاثة ، ان لم تكن اجناسا ثلاثة بالاطلاق ، فهي اما اعراض مشتركة ، او اعراض خاصة ( او خواص ) ، او اجناس من جهة ، وفصول من جهة ثانية ، وانواع من جهة ثالثة . ويعمد يحيى في رده الى انكار هذه الحجة بقوله ان اياهم هذه الاحتمالات لا يتفق مع النظرة المسيحية الى الثالوث . فالنظرة المسيحية ، في رأيه ، هي ان كلا من الاقانيم الالهية ينبغي ان يفهم على انه مبين للثنين الاخرين ، لا على ان اجتماعها يكون جملة حقيقية ؛ وبكلام آخر ان التمييز بينها في عرفة ، ذهني لا فعلي .

#### خلاصة الخلاف بين الكندي ويحيى

يعتمد الكندي ، كما لاحظنا ، في هذا الطور من المناظرة على كتاب « ايساغوجي » ، وهو مما يعرفه « الاولاد والمبتدئون » ، ونحن نعثر عليه « في بيوت اكثرهم » ( يقصد النصاري ) . ويستند بعد ذلك الى ارسطوطاليس الذي يقول في الكتاب الاول من « طوبيقا » ٥١ ، ان « الواحد » قد يؤخذ على المعنى العددي او النوعي او الجنسي ، فاذا حمل الثالوث على الوجه الاول كان هنالك ثلاثة آلهة ؛ واذا حمل على المعنى الثاني او الثالث كان هنالك ثلاثة اقانيم مركبة ، كما تبين في ما مر .

ويشير يحيى في رده الى ان هذا التمييز المثلث بين معاني « الواحد » ليس حصريا ، اذ هو يغفل ما يدل عليه « الواحد » بمعنى النسبة . فنحن نقول ان نسبة الروافد الى النهر ، والشرابين الى القلب ، او نسبة الاثنين والاربعة الى العشرين والاربعين ، هي واحدة ( اي عينها ) . وحتى في « الواحد » العددي ، لا بد من التمييز بين المتصل والمتشابه . ففي الحالة الثانية توصف الذات بانها واحدة اذا كانت ماهيتها واحدة ( او كان تعريفها واحدا ) . وهذا تماما ما يفهمه النصاري من ان الله واحد ؛ لانهم انما يفهمون بالاقانيم الثلاثة: الخبز والحكمة والقدرة التي هي ، وان كانت محمولة على الله ، فانها مع ذلك مبيانة بعضها لبعض .

#### التثليث في مؤلفات يحيى الاخرى

ويبدو ان مشكلة التثليث كانت من المشاغل الفلسفية واللاهوتية

الرئيسية التي استحوذت على هذا العالم يعقوبي الذي كان وثيق الصلة بعدد من اعلام منطقة المسلمين وفلاسفتهم . ويحيى لم يحصر هذا الجهد في اثبات التثليث ، في ردوده على الكندي ، بل تطرق اليه في عدد من مؤلفاته الاخرى . ففي رسالة عنوانها « في صحة اعتقاد النصارى » ٥٧ ، يؤكد مجددا على وجوب فهم « الخالق » على انه جوهر واحد ذو ثلاث صفات متغايرة . ف « الاب » علة « الابن » و « الروح القدس » ، وهما ينبثقان معا من الاب ، لكنهما يؤلفان معه وحدة تامة . وهكذا فالاقانيم الثلاثة ، مع انها متميزة ، الا انها واحدة ، شبيحة الصورة في مرأتين متقابلتين ، او كالعقل في عملية الادراك ، فهو من حيث ما يعقل نفسه « عاقل » ، ومن حيث ما يعقل « معقول » بينما هو في نفسه « عقل » ٥٨ .

فاذا سال سائل عما اذا كانت الاقانيم الثلاثة مختلفة بعضها عن بعض ، فالجواب ينبغي ان يكون انها ، وان كانت واحدة من حيث الجوهر وما يلازم الجوهر كالقدم والبقاء الخ ، فانها تختلف بعضها عن بعض في طبائعها الخاصة ( او وجودها الخاص ) ، فهي ، اذن ، لا متشابهة من كل وجه ، ولا متباينة من كل وجه ٥٩ .

### حول رأي يحيى في التثليث

وخلاصة رأي يحيى ، على ما يتبين لنا ، ان الله واحد بمعنى ، وثالوث بمعنى آخر ؛ فبناء على انه موصوف هو واحد ، لكنه باعتبار انه جامع للصفات الثلاث المتلازمة ، وهي الخير والحكمة والقدرة ٦٠ ، فهو ثلاثة . فالذي يشبهه دليله في هذه الرسالة ، وفي مثيلاتها من الرسائل ، ليس ثالوثا من الاقانيم ، بل بالاحرى ثالوثا من الصفات الخاصة او الجوهرية . ومن المشكوك فيه ان يكون هنالك لاهوتي مرموق ( ولا نستثنى متكلمي المسلمين ) يجد نفسه مكرها على انكار هذا الرأي . ولعل يحيى - هذا اللاهوتي القائل بالطبيعة الواحدة - في محاولته تأويل التثليث تأويلا عقليا وجعله في الوقت نفسه ايسر قبولا لدى معارضيه ، قد انتهى من جهة ، بان جرّد هذه العقيدة جملة من اي عنصر من عناصر الغيبية ، وحوله من جهة اخرى ، الى اعتبار تصوري ، لم يبق معه الثالوث ثالوثا حقيقيا من الاقانيم ، بل غدا ثالوثا معنويا من الصفات . وهذا الاقتراح الاخير لا يتعارض فقط مع صيغة القرار النيقاوي ونص الكتاب المقدس ، بل يناقض كذلك وضع الاله الفريد ، ككائن لا تتعارض فيه وحدة الجوهر مع تعدد الاقانيم . اما من حيث تعدد الصفات

المحمولة على ذاته المفردة ، فمن الواضح ان كل ذات تتصف بمثل هذا التعدد لا تفقد شيئا من وحدتها .

### مسألة التانس أو التجسد

وهناك ايضا قضيتان لاهويتان اساسيتان عالجهما ببلاغة مماثلة هما مسألة خلق العالم وقضية التانس أو التجسد الالهي . ففي رسالة له في التانس يقيم الدليل على ان الله في خيرته المطلقة ، كان لا بد من ان يبث ماهيته في غيره ، كما ان النار وسائر العناصر المشعة الاخرى ، تبث ماهيتها في اشياء اخرى ، او كما ان العقل لدى استيعاب ذات ما ، يستوعب صورة تلك الذات او يملكها فيغدو مطابقا لها . هكذا اتخذ الله الشكل الانساني في المسيح دون ان يتخلى عن وحدته او الوهيته ؛ والمسيح ايضا ، بصفته ابن الانسان ، قد غدا مطابقا لله دون ان تمس وحدته ٦١ .

### مسألة الخلق من لا شيء

اما في موضوع خلق العالم ، فان يحيى ، خلافا لاستاذه الفارابي — الفيلسوف المسلم الافلاطوني النزعة — يقف صراحة في جانب انصار مقيدة الخلق من لا شيء . ففي رايه ان الله ابدع الكون بجملته من لا شيء ، وذلك بان امره ان يكون فكان . وفعل الله الابداعي هذا كان بمحض ارادته ، فلو شاء لامتنع عن خلق الكون بجملته . وبناء عليه ، لا يمكن ان يكون قد اقترن بفعل الخلق اي الزام ، والا لكان الله خاضعا لقوة عليا ، ولما كان بالنتيجة الكائن الاول الاسمي ؛ بل ان الادعاء ( الذي رعاه انصار الافلاطونية الجديدة ، ولا سيما الفارابي ) وهو ان فعل الله بخلقه العالم ناجم عن ضرورة ذاتية ، كامنة في الخيرية الفائضة منه ، انما يستتبع الاعتقاد بان الكون كان منذ الازل ، ما دامت طبيعة الله ثابتة وازلية ٦٢ . ومع ذلك ، فالخليقة تفصح عن الخالق بما يتجلى فيها من النظام والانسجام اللذين هما عنوان حكمته وقدرته .

### شمول العلم الالهي

وبما ان الله خلق الجزئيات ، فلا بد من الافتراض بانه يعلم جميع الجزئيات التي يضمها الكون ، والتي جنح فلاسفة العرب الافلاطونيون الى اخراجها من نطاق علم الله الكلي . ويستدل على شمول العلم الالهي للجزئيات

### الفصل الثالث : يحيى بن عدي

بالنظر الى ما نشاهده من دقة الصنعة التي تتمثل في ما لا يحصى من الجزئيات التي يشتمل عليها الكون ، ولا سيما الطريقة التي ينحو بها كل جزء من الكون نحو الغاية التي وجد من اجلها . وحتى اولئك الذين يذهبون مذهب الفارابي في ان الله يعلم الكليات لا غير ، ملزمون بالتسليم بانه يعلم الجزئيات، لان الكليات داخلة في تحديد الجزئيات ١٢ ، ولولاها لتعذرت معرفة الكليات .

## حواشي الباب السادس

- ١ كوبرولو ، مخطوط رقم ٨٦٣ ، الفاتيكان ، المخطوطات العربية رقم ١٤١١ ، وطبعة القاهرة سنة ١٣٢٩ هـ .
- ٢ منتخب صوان الحكمة ، كوبرولو ، مخطوط رقم ٩٠٢ .
- ٣ التوحيدى ، المقاييس ، ص ١٤٩ وما بعد ، وفى أماكن شتى .
- ٤ مثلا : القفطى ، تاريخ الحكماء ، ص ٨٢ وما بعد .
- ٥ انظر اعلاه ، ص ٢٢٦ ، قابل الامتاع والمؤانسة ، ج ٢ ، ص ٤ - ٥ .
- ٦ التوحيدى ، الامتاع والمؤانسة ، ج ١ ، ص ٣٣ وما بعد . وفى مواضع شتى .
- ٧ المصدر نفسه ، ص ١٧٠ وما بعد ، قابل ، المقاييس ، ص ٦٨ وما بعد :  
Margollouth, «The Discussion between Abu-Bishr Matta and Abu Sa'ïd al-Sirâfî» in *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1905, p. 79-129.
- ٨ انظر اعلاه ، ص ١٦٢ .
- ٩ التوحيدى ، الامتاع والمؤانسة ، ج ١ ، ص ١١٥ .
- ١٠ المصدر نفسه ، ص ١١١ .
- ١١ انظر اعلاه ، ص ٢٢٦ .
- ١٢ التوحيدى ، الامتاع والمؤانسة ، ج ٢ ، ص ٩ .
- ١٣ المصدر نفسه ، ص ١٠ .
- ١٤ المصدر نفسه ، ص ٢٥ .
- ١٥ انظر اعلاه ، ص ٦٠ .
- ١٦ فى مكتبة اسطنبول مخطوط بتاريخ سنة ٥٤٥ هـ ، اشتمل على مقتطفات فى السمادة ، والطبيعة ، وماهية النفس ، والمقتل والنفس . انظر مجموع راغب باشا رقم ١٤٦٣ ، الورقات ٥٧ - ٨٦ .
- ١٧ القفطى ، تاريخ الحكماء ، ص ٣٣١ وما بعد .
- ١٨ الفوز الاصفى ، الفصل الثانى ، قابل :  
Iqbal, *The Development of Metaphysical Thought in Persia*, p. 23 f.
- ١٩ الفوز الاصفى الفصلان السابع والثامن .



- ٢٠ تهذيب الاخلاق ، ص ١ .
- ٢١ المصدر نفسه ، ص ١١ .
- ٢٢ المصدر نفسه ، ص ١٥ .
- ٢٣ المقصود بـ « السبعية » النسوبة الى السباع وهي الضواري نظير الاسد وهي ارقى من سائر الحيوان .
- ٢٤ مسكويه ، تهذيب الاخلاق ، ص ١٦ وما بعد ، قابل  
Plato's Republic IV, 427 f.
- ٢٥ قابل :  
Cf. Watzler, Greek into Arabic, p. 220 f. 240.
- ٢٦ مسكويه ، تهذيب الاخلاق ، ص ٢٥ ،  
Nicomachean Ethics, II, 1107 b2
- ٢٧ انظر :  
Pines, «Un texte inconnu d'Aristotle en version Arabe»,  
Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 1956, p. 5-43.
- ٢٨ مسكويه ، تهذيب الاخلاق ، ص ٨٦ وما بعد ، ١٧٠ .
- ٢٩ انظر :  
Politics I, 1253 a29
- ٣٠ مسكويه ، تهذيب الاخلاق ، ص ١٧٥ وما بعد . وهذا القياس على علم الطب يتكرر في مؤلفات اخلاقية متأخرة .
- ٣١ مسكويه ، تهذيب الاخلاق ، ص ٢١٢ .
- ٣٢ المصدر نفسه ، ص ٢١٢ .
- ٣٣ راجع اعلاه ، ص ٢٧ وما بعد .
- ٣٤ ابن العربي ، مختصر تاريخ الامم ، ص ٥٦ ، وص ٢٨ اعلاه . من الاصل .
- ٣٥ راجع اعلاه ، ص ٢٨ .
- ٣٦ القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٣٦١ ، ابن النديم ، الفهرست ، ص ٣٦١ وما بعد و :  
Rescher, The Development of Arabic Logic, p. 34 f
- ٣٧ انظر اعلاه ، ص ٢٨ ، القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٣٦٢ وما بعد . من الاصل .
- ٣٨ تهذيب الاخلاق ، ص ١٥ .
- ٣٩ المصدر نفسه ، ص ١٨ وما بعد .
- ٤٠ تهذيب الاخلاق ، ص ٢١ وما بعد .
- ٤١ المصدر نفسه ، ص ٣٥ وما بعد .
- ٤٢ المصدر نفسه ، ص ٣٩ .
- ٤٣ المصدر نفسه ، ص ٤٠ .
- ٤٤ المصدر نفسه ، ص ٤١ .
- ٤٥ المصدر نفسه ، ص ٤٥ .

- ٤٦ تهذيب الاخلاق ، ص ٤٩ .
- ٤٧ المصدر نفسه ، ص ٥٥ .
- ٤٨ المصدر نفسه ، ص ٥٦ .
- ٤٩ انظر : *Guide des égarés*, vol. I, ch. 71, p. 95 h.  
على أن قول ابن ميمون هذا لا يجوز أن يؤخذ على علاه . فحركة الكلام كانت ، كما رأينا ، قد نمت وانتشرت في عهد يحيى بن عدي .
- ٥٠ تولى برييه (Périer) نشر بعض هذه الرسائل ، انظر :  
*Petits traités apologétiques de Yahia ben Adî*.
- ٥١ انظر : *Revue de l'Orient Chrétien*, vol. 22 (Tome II, XXII), 1920, p. 4-14.
- ٥٢ *Revue de l'Orient Chrétien*, vol. 22 (Tome II, XXII), p. 8.
- ٥٣ ايسافوجي (الترجمة العربية) ، ص ٧٠ .
- ٥٤ في قانون الايمان النيقاوي وصفت علاقة الاب بالابن بأنها علاقة « ولادة » ، وعلاقة الروح القدس بالاب والابن بأنها « انبثاق » ، وليست عليه . وبين أن هذا المعنى هو الذي قصده يحيى في كلامه عن النوع الثاني من العملية . ووضح أن شواهد مستمدة من المذهب الانثياقي .
- ٥٥ هاليج فرلوريوس في الايسافوجي خمس الناط هي : الجنس والفصل والنوع والخاصة والمرئ .
- ٥٦ راجع : *Topica*, I, p. 103a 5 f.
- ٥٧ انظر : Périer, *Petits traités*, p. 11 f.
- ٥٨ *Ibid*, p. 18.
- ٥٩ Périer, *Petits traités*, p. 38.
- ٦٠ *Ibid*, p. 67 et passim.
- ٦١ Périer, *Petits traités*, p. 82 f.
- ٦٢ *Ibid*, p. 98 f.
- ٦٣ Périer, *Petits traités*, p. 93.
- ٦٤ راجع : Périer, *Yahia b. Adî*, p. 138 f.

## البَابُ السَّابِعُ

التَّفَاعُلُ بَيْنَ الْفَلَسَفَةِ وَالْعَقِيدَةِ



## الفصل الأول

### تقهر النزعة العقلية في علم الكلام

#### سبيل التفاعل

جاء نشوء علم الكلام في منتصف القرن الثامن ، كما مر معنا ، نتيجة لتسرب روح استطلاع جديدة في العالم الاسلامي انبثقت عن الفلسفة اليونانية . الا ان التفاعل بين الفلسفة والعقيدة ادى في بعض الاحوال الى التعارض التدريجي بينهما . فقد حاول الفلاسفة النظاميون ، امثال الفارابي وابن سينا ، تخفيف وطأة هذا التعارض ، بالتشديد على جوانب الاتفاق والاهتمامات المشتركة بين الفلسفة والعقيدة . الا ان بعضهم ، ومنهم الكندي ، انساقوا الى حد تبني قضية العقيدة بصورة تكاد تكون غير مشروطة ، وعملوا على تشييد بنيان عقلي متماسك على اساس هذه العقيدة .

#### ردة الاشعري على المعتزلة

بدأ رد الفعل التدريجي ضد النزعة العقلية في الكلام ، التي حمل لواءها المعتزلة اصلا ، بعد وفاة مؤسس تلك المدرسة ، واصل بن عطاء باقل من قرن . وقد تناولنا اعلاه الدور الذي لعبه العالم والفقيه الكبير الامام احمد ابن حنبل ، فضلا عن الخليفة العباسي المتوكل ، في قلب سياسة المأمون الموالية للمعتزلة ، في اواسط القرن التاسع ١ . الا ان تأثير المعتزلة لم ينقطع جملة ، نتيجة لسياسة المتوكل التعمسية . فمع ان النصر تم للفريق الحنبلي والمحافظة ، فان روح الاستطلاع الديني لم تزحلق كلياً . نعم ان التقليد الاصلي ، في شكله البدائي الخالص ، الذي جرى عليه الفقهاء والمفسرون ، كان قد ولى الى غير رجعة ، لكن التقليد الجديد أو العقيدة الصحيحة كانت من النوع المقيد الذي انبثق عن الحركة الاعتزالية ذاتها ، وكان قيامها مرتبطا باسم ابي الحسن الاشعري ( توفي ١٢٥ ) الذي درس علم الكلام ، كما جاء في الروايات القديمة ، على الجبائي ، رئيس معتزلة البصرة ؛ ولكنه ما لبث ان انشق عن تلك المدرسة في سن الاربعين ٢ . فقد ظهر له النبي في المنام

موعزا اليه أن « ارفع امتي » ، فما كان من الأشعري إلا أن اعتلى منبر المسجد في البصرة وأعلن ارتداداه، وعزّمة على التشهير « بفضائح المعتزلة ومعائبهم » .

### مناظرة الأشعري والجبائي

ولقد جرت بين الأشعري وأستاذه الجبائي مناظرة حول عدالة الله واستحقاق العبد ، أبرزت ميوله لإصيلة المناوئة للمعتزلة ٢ . وسواء أكانت هذه المناظرة حقيقة تاريخية أم لا ، فإنها ذات أهمية خاصة ، لأنها دارت على مسألة من أهم المسائل التي انقلب فيها الأشعري على المعتزلة . يسأل التلميذ أستاذه في هذه المناظرة : ما حال ثلاثة أخوة في الحياة الآخرة ، مات أحدهم على الإيمان ، وثانيهم على الفسق ، وثالثهم قبل بلوغ سن الرشد ؛ فيجب الأستاذ : يلحق الأخ الصالح بالنعيم ، والفاسق بالجحيم ، والثالث بمنزلة بين المنزلتين ، فيسأل الأشعري ثانياً : فلو أراد الأخ الثالث أن يلحق بأخيه الأول في النعيم ؟ فيجب الجبائي : لا يؤذن له ، لأن أخاه الأول لحق بالنعيم بسبب طاعته الكثيرة . فيقول الأشعري : فإذا احتج الأخ الثالث أنه لو ابتاه الله لاختار حياة البر ، فيجب الجبائي : يقول الباري : كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت ، فراعيت مصلحتك وكفيتك عذاب الجحيم المقيم . فيقول الأشعري : لو صاح الأخ الفاسق قائلاً : يا إله العالمين ، لقد علمت حالي أيضاً ، فلم راعيت مصلحته دون مصلحتي ؟ فبماذا يجيب ؟!

### قدرة الله المطلقة في مذهب الأشعري

والرواية في المصادر القديمة تذكر أن الجبائي عجز عن الإجابة عما عسى أن يكون رد الله على هذه الاحتجاجات ، بناء على قول المعتزلة بعدالة الله المطلقة . أما النتائج التي استنتجها الأشعري منها فتؤلف جوهر مذهبه في قدرة الله المطلقة وسلطته الشاملة في الكون ، وحتمية أحكامه الخلقية والدينية . فهذه الأحكام مستقلة كل الاستقلال عن كل التزام ، خلقياً كان أو غير خلقياً ، إلا عن المشيئة الإلهية المطلقة . فمن حق الله وحده أن يدبر شؤون البشر كما يشاء ، ومن واجب « العبد » أن يطيع دون استفسار . وخلافاً للعوى المعتزلة ، ليس للفاعل البشري أي دور في عملية الاختيار أو الفعل ، أو أي حق في المنافع الخلقية والدينية التي تنجم عن هذا الفعل . وكان المعتزلة ، رغبة منهم في التشديد على حرية العبد ومسؤوليته ، قد وصفوه بشيء من الفلو ، بأنه « خالق لأفعاله » . وعند الأشعري أن هذا

الكلام المنكر يفضي الى نفي الوجدانية عن الله ، ويبطل كونه الخالق والرب الوحيد للعالم ، ويؤدي بالتالي الى اثبات خالقين اثنين ، على غرار المانوية أو المجوس .

### الجمع بين القدر والعدل

وبعد تقرير قدرة الله الشاملة وسلطته المطلقة ، سارع الأشعري الى استنباط بعض المضامين الخلقية . ذلك ان انكار دور الانسان الخلقى في عملية الاختيار والفعل ، واستناد المسؤولية عن افعاله وقراراته الى الله ، ينطويان ضمنا على نفي العدالة الالهية ؛ ومع ذلك ، فالقول بان افعال الانسان هي نتيجة « قضاء الله وقدره » لا يعني ضرورة ، في عرفه ، ابطال عدالته . فالظلم ، عنده ، اما ان يعني الخروج عما سننته ارادة عليا ، او اجتراف فعل خارج عن نطاق ارادة الفاعل ، وفي كلا الحالتين ، لا يمكن نسبة الظلم الى الله ، رب العالمين غير المنازع ، الذي لا يعنو لسلطة احد ١ .

### الصفات الالهية وصلتها بالذات

وكذلك في باب الصفات الالهية وخلق القرآن كان موقف الأشعري مبينا لموقف استاذ المعتزلي من جهة ، ولوقف المشبهة او الحشوية من جهة اخرى . ورغبة منه في المحافظة على المفهوم القرآني للخالق الحي ، راح يعارض المعتزلة في ميلها الى تجريد الذات الالهية من الصفات الإيجابية، مدلا بحسب رواية الشهرستاني (ت ١١٥٣) - وهو مؤرخ أشعري من علماء القرن الثاني عشر - ان الصفات الذاتية الالهية وهي العلم والقدرة والحياة ازلية قائمة في ذات الله ٢ . الا انه لا يمكن ان يقال فيها انها عين الذات ، كما قال المعتزلة ، ولا انها متميزة عن الذات ، لان فحوى القول الاول ان علم الله وقدرته وحياته هي الله عينه ، فامكن ان نوجه دعائنا الى علم الله وقدرته وحياته ، بدلا من ان نوجهه اليه ٣ ، وهذا محال .

### الصفات بين التعطيل والتجسيم

ان تحليل قيام الصفات في الذات الالهية الذي عمل المعتزلة على اثباته ، لم يتطرق الأشعري ولا اتبعه الى تفصيله . فكيف يمكن تمييز هذه الصفات عن ذات الله وهي قائمة فيها ، دون ان يؤدي وجودها هذا الى كثرة في ذاته؟ هو سؤال رفض الأشعري ان يخوض فيه . واكتفى في هذا المقام بالرجوع الى

## الباب السابع : التفاعل بين الفلسفة والمقيدة

موقف المحدثين الادلين ، امثال مالك بن انس الذي يروى انه ذهب في باب استواء الله على العرش الى ان « الاستواء معلوم ، والكيفية مجهولة ، والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة » ٩ .

على ان الاشعري في مؤلفاته الجدلية حريص على نقض اقوال « نفاة الصفات » - اي المعتزلة - حرصه على نقض اقوال الحشوية والمجسمة . فهؤلاء بلغوا من تقدسهم لنص الكتاب ان اسندوا الجسمانية الى الله ، وذلك استنادا بالدرجة الاولى الى ان القرآن نص عليها صراحة . فالقرآن في سورة القيامة (الايتان ٢٢ و ٢٣) يشير الى قدرة المؤمنين على ان يروا الله يوم القيامة ويتحدث في سورة الاعراف (الآية ٥٤) ، وسورة طه (الآية ٥) عن استوائه على العرش . لذلك لم يتردد المجسمة ، امثال هشام بن الحكم وعبدالله بن كرام واباعهما ، في استخراج النتائج المنطقية الكاملة من ظاهر هذه الآيات القرآنية وفي تصور الله ، كما قال ابن رشد في ما بعد ، « كانسان ازلي » يتصف بهذه الصفات الجسمانية الصريحة .

### استحسان الخوض في علم الكلام

ومع ذلك فان التذرع بالقياس العقلي في مسائل الكلام ينبغي اولا تبريره تبريرا مقبولا . ومع ان موقف الاشعري رجعي الطابع اذا قيس بموقف الفلاسفة وغلاة العقليين ، فهو بلا ريب لا يخلو من الطرافة والعمق . ففي الرد على الحشويين واهل الحديث الذين نفوا جواز الاستدلال وانكروا شرعية القياس ، يؤكد الاشعري ان القرآن يقر مبدا القياس ، ويستخدمه في مواضع عديدة ١٠ . ففي مقالة تدور على معالجة هذه المشكلة خاصة عنوانها « استحسان الخوض في علم الكلام » ، يبرز بوضوح موقف هذا العالم المعتزلي الاصل والمناوئء لاهل الحديث ، من مسألة شقت صفوف متكلمي القرن العاشر . فقد انكر اهل الحديث التذرع بالقياس ، بل ويسائر اساليب الجدل والاستدلال جملة ، استنادا الى ان النبي لم يتطرق قط الى مسائل علم الكلام ، مع انه تناول سائر الامور الدينية والاخلاقية اللازمة لسعادة المرء . واذن فالتذرع به ، في رأيهم ، بدعة وخروج عن سنة السلف .

### دليل الصمت بين القبول والرفض

الا ان الاشعري يقلب دليل الصمت هذا على اهل الحديث انفسهم ويسوق اليهم التهمة نفسها على ان السكوت ايضا بدعة ، ما دامت دعوهم



هذه لا تستند الى ما هو صريح من اقوال النبي . واهم من ذلك ان النبي كان على علم بمسائل الحركة والسكون ، العرض والجسم ، الصفات الالهية وما عداها من المسائل التي يدور عليها علم الكلام . لكن الوارد في القرآن والحديث بشأنها لا يتعدى التلميح العام ، وعلى مثل هذا التلميح بني علم الكلام برمته ١١ .

وختاماً يمكن تبرير سكوت القرآن والحديث عن ذكر هذه المسائل بسهولة . فالامة الاسلامية لم تواجه المصاعب والشكوك التي ادت آخر الامر الى اثاره هذه المسائل والا لاقدم النبي على وضع الاسس اللازمة لحلها . لذا لم يكن امام الفقهاء والمتكلمين فهم التماس حلها من سبيل ، سوى قياسها على ما صرح به القرآن والحديث . وواجب على كل مسلم عاقل ، كما يقول الاشعري ، ان يرد هذه المسائل الى مجموع المبادئ التي اقراها العقل او الحس او البديهة ١٢ .

### دليل العقل بين القبول والرفض

ان الاشعري ، في تطبيقه لهذه النزعة العقلية المعتدلة ، على المسائل الكبرى التي كانت تطرح في اوساط المتكلمين انذاك ، يبدو حريصاً على تبرير معارضته للمعتزلة على صعيد عقلي ، مع انه لا يوافقهم في الجوهر . والنتيجة الحاصلة ان اسلوبه شبيه باسلوبهم ، لكن مذهبه تقرير لقضابا تقليدية او حنبلية في قالب جديد .

فاذا نحن اخذنا مفهوم المعتزلة للاختيار مثلاً على ذلك ، يتبين لنا هذا التمييز جلياً . ففي « الابانة عن اصول الديانة » يصف الاشعري قدرة الله المطلقة بعبارات لا تدع اي مجال للمبادرة البشرية حيث قال : « وتقول ان كلام الله غير مخلوق ، وانه لم يخلق شيئاً الا وقد قال له : كن فكان ، كما قال (سورة النحل الآية ٤) . » : « انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون » ، وانه لا يكون في الارض شيء من خير او شر الا ما شاء الله . . . وان احداً لا يستطيع ان يفعل شيئاً قبل ان يفعله ، ولا يستغني عن الله ، ولا يقدر على الخروج على علم الله عز وجل . وانه لا خالق الا الله ، وان اعمال العباد مخلوقة لله مقدرة ، كما قال (سورة الصافات الآية ٩٦) : « خلقكم وما تعلمون » . وان العباد لا يقدر ان يخلقوا شيئاً ، وهم يخلقون . . . وان الله يقدر ان يصلح الكافرين ويلطف بهم حتى يكونوا مؤمنين ، ولكنه اراد ان يكونوا كافرين ، كما علم ، وخذلهم وطبع على قلوبهم . وان الخير والشر بقضاء الله

وقدره ، خيره وشره ، حلوه ومره . ونعلم ان ما اخطأنا لم يكن ليصيبنا وان ما اصابنا لم يكن ليخطئنا ، وان العباد لا يملكون لانفسهم ضرا ولا نفعا الا بالله » ١٢ .

### الكسب بين الجبر والاختيار

ففي هذا التأكيد على قدرة الله المطلقة وعجز المخلوق ، يكرر الاشعري تقرير المفهوم القرآني للاله الجبار الذي لا تدفع احكامه ولا يحيط بها ادراك . ومع ذلك ، ف وراء هذا الجدل ، يكمن الرأي المعتزلي القائل ان الانسان « خالق » افعاله ، وبالتالي فاعل حر ومسؤول . فمفهوم خالق آخر عدا الله ، عند الاشعري ، عبارة عن اشراك بالله وحدّ لقدرته الكاملة . وعلى الرغم من هذه المآخذ ، فهو يخالف اهل الحديث في دعواهم ان الانسان لا يؤدي اي دور في عملية الفعل الخلقي ، ويحاول الاشعري في نظريته في « الكسب » ، او اكتساب الجزاء او العقاب على العمل المجتري ، ان يجد مخرجا من معضلة المسؤولية ، دون ان يضحي بقدرة الله المطلقة . فيجعل الافعال الاختيارية من خلق الله ، وكسب العبد الذي تسند اليه . ويختلف الخلق عن الكسب ، عنده ، في انه نتيجة « للقدرة القديمة » ، في حين ان الكسب نتيجة « للقدرة الحادثة » ، بحيث يكون الفعل الواحد من خلق القدرة الاولى ومن كسب القدرة الثانية في الوقت نفسه . وبعبارة اخرى ، فان المرء يكتسب الثواب او العقاب على فعل يخلقه الله ، اذ يستحيل ان يكتسبه الله في الزمان ، وهو فاعله منذ الازل ١٤ . وفي هذا التمييز اللفظي الدقيق بين ما يكتسب في الزمان وما يخلق او يقدر منذ الازل ، يكمن ، في عرف الاشعري ، سر التمييز بين الافعال الاختيارية والاضطرابية ، وكذلك بين الثواب والعقاب الذي يلحق بالافعال الاولى . والانسان ، من حيث هو محور الفعل « المكتسب » او موضوعه ، يصبح مسؤولا عنه ، بينما هو غير مسؤول قطعاً عن الفعل الاضطرابي ، كالارتعاش والسقوط وما شابه . اما العلاقة الرئيسية بين هذين النوعين من الفعل ، في عرف الاشعري واتباعه ، فهي ان الانسان يدرك بالبديهة الفرق بينهما . وهكذا ، فعوضاً عن إعادة حرية الاختيار التي كان الجبرية قد حرّموا الانسان الفاعل منها ، يكتفي الاشعري بان يعيد اليه الاقتناع بانه مسخر « للقدرة القديمة » . وبفضل هذا التمييز الدقيق تمكن الاشعري من تجريد مفترضات الجبريين واهل الحديث من جفائهما اللفظي ، دون ان يتخلى عن جوهر الموقف الجبري . اما تفصيل هذا الموقف

الخلقي الغريب ، وما انطوى عليه من نظرة « ظرفية » الى الكون ، فلمل من المستحب ارجاء الخوض فيه الى فصل لاحق ، لما كان لاتباع الاشعري من شأن في بسطه وصقله .

### قيمة اصلاح الاشعري

ان المفزى التاريخي الذي يتطوي عليه « اصلاح » الاشعري لا يكمن في تفريع حلوله للمسائل الكلامية التي طرحها المعتزلة ، بل في استعداده للاستفادة من اسلوبهم الجدلي ، وكذلك في التلطيف من حدة مواقف اهل الحديث وسائر خصوم العقليين الذين كان الاشعري ، في ما يبدو ، اقرب اليهم مزاجا منه الى المعتزلة . فاذا لم يكن لنا مناص من وصف موقفه الكلامي ، الذي تلخصه العبارة المعروفة « بلاكيف » ، بانه لا ادري ، فينبغي مع ذلك تمييزه بوضوح عن اللاأدرية العمياء التي يتصف بها المؤمن المتعصب الذي لا يسمح بطرح اي ضرب من الاسئلة . فلا أدريته تلك كانت من النوع المتحفظ الذي يتحلى به الباحث الجاد في طلب الحقيقة اذ ينتهي ، مخطئا او مصيبا ، الى تقرير عجز العقل عن اكتناه صلة الانسان بالله ، أو صلة الله بالانسان .



## الفصل الثاني

### المذهب الاشعري وضعه الخاورية والفرقة

#### الارث الاشعري في القرنين التاليين

ان المضامين الكبرى التي انطوت عليها نظرة الاشعري الكلامية الجديدة، تولى تفصيلها اتباعه في القرنين العاشر والحادي عشر . فقد تركر انتباه الاشاعرة انذاك الى جانب جوهر عقيدتهم المناوئة للمعتزلة ، على مسالتيين كبيرين ، الاولى : طبيعة المعرفة العقلية وحدودها ، بالنسبة الى الحقيقة الدينية او مسألة « العقل والسمع » ، والثانية : الاطار المتافيزيقي الذي يجب ان يوضع فيه المفهوم الصحيح لقدرة الله المطلقة وسلطانه الشامل . ولم يعالج مؤسس المذهب الاشعري ، في ما يبدو ، هاتين المسالتيين بشيء من الاستقصاء .

#### الباقلائي علم الاشعرية الثاني

ان اول علم في تاريخ المدرسة الاشعرية هو ابو بكر الباقلائي ( توفي ١٠١٣ ) ، الذي ينتمي الى الجيل الثاني من المتكلمين الاشاعرة . هذا العالم الذي ينسب اليه المؤلفون اللاحقون فضل تهذيب طرق الكلام ١٥ ، قد بسط في « كتاب التمهيد » دعائم العقيدة الاشعرية واطارها المتافيزيقي للمرة الاولى .

#### تعريف العلم وذكر اقسامه

يبدأ هذا الكتاب بالبحث في طبيعة المعرفة او العلم ، على وجه بات في ما بعد نموذجا لكتب اشعرية اخرى ، نظير « اصول الدين » للبغدادي و « الارشاد » للجويني . الا ان له مع ذلك طابعا « عصريا » ، وعلى ذلك فان المؤلف يعرف هذا العلم بقوله : « انه معرفة المعلوم على ما هو به » ١٦ . ويدلل في ما بعد على ان هذا المعلوم يكون موجودا او معدوما ، وهو ما اعتبره المعتزلة شيئا، دون الاشاعرة . وينقسم هذا العلم عنده الى قسمين رئيسيين :

العلم الالهي القديم والعلم المحدث بالمخلوقات القابلة للمعرفة ، كالملائكة والجن والانس . وينقسم العلم المحدث بدوره الى قسمين : ضروري واستدلالي .

### العلم الضروري والعلم الاستدلالي

اما العلم الضروري فهو العلم الذي لا يلحق به شك . ومن معانيه الفرعية انه ما يحتاج اليه ، وهو معنى الضرورة الاخر ١٧ ؛ واما العلم الاستدلالي او النظري فهو العلم الذي يعقب التفكير ، وبكلام آخر هو العلم الذي يبني على علم الضرورة او الحس .

والعلم الضروري يكتسب بواسطة احدى الحواس الخمس ولا يلحقه الشك اصلا . ومنه ضرب ليس باحساس ، ولكنه من ادراك النفس ابتداء ، كعلم الانسان بوجوده وباحواله الذاتية ، كاللذة والالم والحب والكرهية والعلم والجهل . يضاف الى ذلك ادراك صدق قول القائل او كذبه ، وكذلك ادراك الادراك ، كعلمنا بخجل الخجل ووَجَل الوجَل ، الخ ١٨ .

والضرب الثالث من العلم الضروري تواتر الاخبار عن البلدان البعيدة ، والاشخاص والممالك التي عتق عليها الدهر . ومنه نوع يقذفه الله في النفس دون مخبر ودون توسط الحواس ، التي ترد عليها المعارف عادة ١٩ .

كان المعتزلة اول من اقرّ التمييز بين المعرفة العقلية والمعرفة النقلية ٢٠ ، ففيه اقسام العقل في موضوعات كانت تعتبر حتى ذلك الحين من اختصاص الوحي او الايمان . ولم ينكر الاشاعرة ، كما يتبين من امر الباقلاني ، صحة المعرفة العقلية ، بل استنكروا تعدي المعتزلة على ميدان الايمان . ففي باب مسألتي رئيسيتين من مسائل « الالهيات الطبيعية » ، اعني : ما اذا كان الله يدرك بالعقل ، وما اذا كانت معرفة الخير والشر ممكنة « قبل ورود السمع » ، اتخذ الاشاعرة موقفا مناوئا للمعتزلة . فعندهم ان وجود الله ووحدته يعرفان بالعقل من النظر في حدوث العالم وضرورة اثبات محدث له .

### دليل الحسوث ودليل الجواز

وللتدليل على هذه الضرورة ، ذهب الاشاعرة الى ان العالم - الذي عرفوه بقولهم انه كل شيء ما عدا الله ٢١ - مركب من جواهر واعراض . والاعراض لا يمكن ان تبقى زمانين ، بل يخلقها الله باستمرار ، فيحدثها ويفنيها متى شاء ٢٢ . كذلك الجواهر التي تقوم فيها الاعراض ، فان الله يخلقها باستمرار ، وبقاؤها اما هو نتيجة خلق الله لمرض البقاء الذي يحل فيها ٢٣ .

## الفصل الثاني : الملعب الاشعري ووضع الماورالية الطرفية

ويلزم عن هذه المقدمة ، ان العالم ، وهو محدث ، لا بد له من محدث ٢٤ .  
ان صيغة هذا الدليل ، كما بورده الباقلاني ، لا تختلف كثيرا عن الصيغة  
الاشعرية العامة . الا انه يؤيده بدليلين آخرين يختلف فيهما « الحد الاوسط »  
لا البنيان المنطقي للدليل فهو يذهب في الدليل الاول الى ان تقدم بعض  
الاشياء زمنيا على بعضها الاخر يستدعي « مقدما قدمها » ، هو الله . اما  
في الدليل الثاني ، فيقحم مفهوم الجواز ويذهب الى ان الاشياء ، بعد ذاتها ،  
قابلة لشتى الاشكال والصور . واختصاصها بصورها المعينة يستدعي  
« مرتجحا » او « مخصصا » قضى بان تتصف بهذه الصور دون سواها ، وهذا  
المخصص هو الله ٢٥ .

وقد توفر على الدليل الاخير ، أي « دليل الجواز » ، مؤلفون لاحقون  
لا سيما الجويني ( ت ١٠٨٦ ) في « الرسالة النظامية » ، وهو الدليل الذي  
بسطه بالتفصيل ، كما رأينا ، ابن سينا في الهيات « الشفاء » . ويلاحظ مع  
ذلك ان عامة الاشاعرة اختاروا « دليل الحدوث » لانه كان يتفق مع مفهوم  
العالم الذي خلقه في الزمان اله قادر على شيء ٢٦ .

## العقل والسمع في معرفة الخير والشر

اما في باب التمييز بين الخير والشر ، الذي كان يؤلف المسألة الكبرى  
الثانية من مسائل علم الكلام ، فقد كان الاشاعرة على خلاف بشأنه مع المعتزلة  
ايضا . فبينما ذهب هؤلاء الى ان الانسان قادر على التمييز عقليا بين الخير  
والشر ، قبل ورود السمع ، تمسك الاشاعرة بنظام اخلاقي مبني على الاعتقاد  
بالارادة الالهية المطلقة ، فالخير هو ما امر الله به ، والشر ما نهى عنه .  
وانسجاما مع هذه المقدمة الارادية ، نفوا ان يكون لذلك النوع من المعرفة  
العقلية اي فضل في ادراك كنه الفعل الطبيعي ، بأي مقياس خلقي ٢٨ .  
فقدرة الله وسلطانه يهيمنان على كل شيء ، حتى ان معنى العدل والجور  
مرتبطين باحكامه . وليس للعدل والجور او الخير والشر اي معنى بمعزل عن  
هذه الاحكام . لذا لم يكن الله ملزما ، كما اعتقد المعتزلة ، برعاية الاصلح  
لخليقته او بصيانة مصالحهم الخلقية والدينية — اذا صح التعبير — بل هو  
حر كل الحرية في معاقبة الابرياء والعفو عن الفاسقين . ولو شاء ، لخلق  
عالمًا يختلف كل الاختلاف عن العالم الذي خلقه ، او لامتنع عن خلق هذا العالم  
او اي جزء منه جملة ٢٩ .

### المذهب الدرّي في النظام الاشعري

كان المفزى المتافيزيقي في هذه النظرية الدينية والخلقية التي تطرقنا اليها هو المهمة الفلسفية الكبرى الثانية التي واجهتها المدرسة الاشعرية . ففي هذا الاطار ، كانت الفروق بين كبار دعائها من الباقلاني حتى الشهرستاني ، ضئيلة . الا ان الباقلاني كان من السابقين الى وضع الاسس المتافيزيقية للمذهب الاشعري . وجدير بالذكر ان المؤلفين اللاحقين ينسبون اليه الفضل في تبني المذهب الدرّي الذي حل بمنزلة الدعامة المتافيزيقية في نظام الكلام الاشعري .

على ان تسرب المذهب الدرّي سبق ولا شك ، نشأة المدرسة الاشعرية ذاتها ؛ وذلك خلافا لما ذكر ابن خلدون من ان الباقلاني « وضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والانظار » ، وذلك مثل اثبات الجوهر الفرد والخلاء ، وان العرض لا يقوم بالعرض ، وانه لا يبقى زمانين « ٢٠ اذ يتبين مما جاء عن المذهب الدرّي في المؤلفات الباكّة في الملل والنحل ، نظير كتاب « مقالات الاسلاميين » الذي وضعه مؤسس المدرسة الاشعرية نفسه ، ان هذا المذهب كان قد توثق في الاوساط الكلامية في اواسط القرن التاسع . وهكذا يبدو ان ضرار بن عمرو ، المعاصر لواصل بن عطاء ( ت ٧٤٨ ) ، وهو من اوائل متكلمي المعتزلة البصريين ، كان اول متكلم انكر ثنائية الجوهر والعرض بعد ان كانت من النظريات المسلم بها . ويذكر الاشعري ان ضرارا ذهب الى ان الجسم عبارة عن مجموعة من الاعراض تقوم فيها امراض اخرى ٢١ . كذلك انكر هذه الثنائية متكلم شيعي مادي النزعة من المشبهة المتطرفين ، هو هشام بن الحكم ، كما رأينا ٢٢ ، ورد كل شيء الى مفهوم الجسم الذي كان قابلا ، في عرفه ، للقسمة الى ما لا نهاية له ، فهو اذن غير مركب من جواهر ٢٣ .

### اثر الدرّي على السببية

الا ان المذهب الدرّي بدأ يتخذ شكلا ثابتا في القرن التاسع . ويمكن ان نستنتج من رواية الاشعري في كتاب « المقالات » ان ابا الهذيل ( ت ٨٤١ او ٨٤٩ ) والاسكافي ( ت ٨٥٤ او ٨٥٥ ) والجبائي ( ت ٩١٥ ) ، استاذ الاشعري نفسه ، ومعمر ، معاصر ابي الهذيل ، وهشام الفوطي وعباد بن سليمان ، معاصريه ايضا ، سلموا جميعهم بالمذهب الدرّي ، في شكل من اشكاله ٢٤ . فالجبائي مثلا عرف الجوهر او الجزء بقوله انه الحامل



للاعراض وانه جوهر بحد ذاته ، ويمكن ادراكه قبل حدوثه ٢٥ ، وذلك في ما يبدو على وجه افلاطوني مجرد .

هذا التأمل المتافيزيقي الذي بداه متكلمو المعتزلة واصل العلماء اللاحقون بحثه وتهذيبه . اما الاشاعرة فبحكم تسليمهم بقدرة الله الفائقة وسلطانه المطلق على العالم ، وجدوا في المذهب الذري ذريعة مناسبة لدعم اقوالهم الكلامية . فنظام كوني ارسطوطالي ، تسيطر عليه قوى سببية تتفق عن ذاتها بصورة تكاد تكون الية ، لم يكن مؤاتيا لفرضهم الاصلي ، وهو تقرير قدرة الله على ان يفعل بارادة مطلقة وجبروت تام في العالم ، في حين ان مجموعة من الجواهر التي تتوقف — كما تتوقف الاعراض التي تحل فيها — على مشيئة الله ، في حدوثها او بقائها ، هي اكثر انسجاما مع قدرة الله المطلقة . وفي الرد على نفاة الاعراض ، ذهب هؤلاء العلماء الى ان حركة الجسم بعد سكون ، اما ان تكون ناجمة عن الجسم نفسه ، او عن شيء آخر . والوجه الاول معتنع ، لان الجسم لا يخرج عن كونه جسما في حالي الحركة والسكون كليهما . لذا وجب ان تكون الحركة ناجمة عن شيء او معنى ما مبين للجسم ، وهو ما ندعوه بالعرض ٢٦ .

### انواع الاعراض وخواصها

اما عدد الاعراض التي قال بها الاشاعرة فقد تبلغ الثلاثين ، ويمكن قسمتها بصورة عامة الى اعراض اولية واخرى ثانوية ، تبعا لضرورة اقترانها بالجسم او جواز اقترانها به . والقسم الاول من الاعراض الاولية هي « الاكوان » ، كالحركة والسكون والتركيب والوضع . ثم تتلوها اعراض اللون والحرارة والبرودة ، الخ ٢٧ . ويروي البغدادي ان الاشعري اعتقد ان ثمانية من هذه الاعراض لا تنفصل عن الجسم مطلقا هي : الحركة واللون والطعم والرائحة ، والحرارة او ضدها ، والرطوبة او ضدها ، والحياة او ضدها ، واخيرا البقاء ٢٨ .

وينسب الى المتكلمين من معتزلة واشاعرة طائفة من اغرب الاراء في باب الاعراض . فيروى ان الكعبي واتباعه ذهبوا الى ان الجوهر قد يتعمرى من جميع « الاعراض الاولية » ما عدا اللون ، وان ابا هاشم ابن الجبائي ، ذهب الى ان الجوهر لدى حدوثه قد يتعمرى من جميع الاعراض ما عدا الكون . وقد ذهب معتزلي آخر هو الصالحي ، الى ابعد من ذلك ، فزعم ان الجوهر قد يوجد دون اي من الاعراض ٢٩ .

ومن خواص هذه الاعراض، كما يروي البغدادي ، انها ليست قابلة بحد ذاتها للتركيب او المماساة او الانتقال ، ما دامت هذه الخواص تلحق بالجسم وحده . فالاعراض ، من هذه الناحية ، شبيهة بالجواهر ، التي ذهب بعض المتكلمين الى انها غير قابلة بحد ذاتها للتركيب ولا للمماساة او الحركة . ومع ذلك فقد ميزوا بينهما تمييزا ما ، لكن المشاكل النظرية لم تنقطع . وهكذا وجد علماء الاشاعرة ، والى حد ما علماء المعتزلة ايضا، ظاهرة الحركة مستعصية على الحل ، لذا لجأوا الى ابعاد الدلائل محملا اذ عمدوا الى محاولة تاويلها عقليا . فالنظام مثلا رد جميع الاعراض او الصفات ، بما في ذلك الافعال البشرية الى مقولة الحركة الكلية ، وفسر السكون نفسه بأنه « حركة اعتماد » ٤٠ ، فذهب الى اننا حين نقول ان جسما ما ساكن في حيزه ، فليس معنى ذلك الا انه تحرك فيه مرتين . ولكي يعال قدرة الجسم على قطع مسافة ما - وهي عنده عبارة عن سلسلة لا متناهية من النقاط او الاجزاء - ادخل مفهوم « الطفرة » ، او القول بأن الجسم قد ينتقل من نقطة (ا) الى نقطة (ج) دون ان يمر بالنقطة المتوسطة (ب) ٤١ .

اما الاشاعرة فقد اخذوا بمفهوم اغرب للوجود المنفصل ، وحلوا هذه المشكلة على وجه آخر ، زاعمين ان الحركة والسكون « كونا » من اكون الجوهر ، كما مر . وعندما ينتقل الجوهر من نقطة الى نقطة ، فمعنى ذلك انه ساكن بالنسبة الى النقطة الثانية ، متحرك بالنسبة الى الاولى . ويروي البغدادي ان القلانسي ، وهو اشعري منحرف ، ذهب الى ان السكون عبارة عن كونين متتابعين في حيز واحد ، بينما الحركة كونان متتابعان في الحيز الاول وفي الثاني ضرورة ٤٢ .

### فناء الاعراض

واهم خواص الجواهر او الدورات غي علم الكلام ، كما راينا ٤٣ ، هو الفناء الذي اخذ به جميع الاشاعرة بما يقارب الاجماع . وقد قال الباقلاني ، على غرار مؤسس المدرسة الاشعرية ، بان الاعراض فانية وانها من جنس عوارض هذه الدنيا الزائلة التي يشير اليها القرآن في سورة الانفال ( الآية ٦٧ ) ، وسورة الاحقاق ( الآية ٢٤ ) .

وفي التدليل على فناء الاعراض ، يذهب البغدادي الى ان اثبات دوامها يستلزم استحالة عدمها . فاذا كان العرض قابلا للدوام بحد ذاته ، استحال ان ينعدم ، ما لم يوجد مضاد له يوجب انعدامه . الا انه يستحيل قيام مرجح

يقضي بوجود هذا المضاد الذي يغلب امتناعه عن الانعدام ٤٥ .

### دوام الجواهر

لذا ذهبوا الى ان دوام الجواهر يتوقف على حلول عرض البقاء فيها . ولكن ، لما لم يكن هذا العرض قابلا للبقاء بحد ذاته ، لزم اسناد دوام الجواهر الى اعراض بقاء بلا انقطاع . او استنباط مبدا آخر للدوام . وهذا المبدأ ، في عرف الاشاعرة ، هو المشيئة الالهية القاضية ببقاء الجواهر اي بالمقومات النهائية للاشياء الطبيعية في العالم ، او بفنائها . فالجواهر ، وكذلك الاعراض التي تحل فيها تتوقف في دوامها على مشيئة الله القاضية بتكرار اعادة خلقها ما شاء الله . ومع ذلك ، وجد بعض الاشاعرة انفسهم مكرهين على ايراد تعليل عقلي لانعدام جسم من الاجسام او فنائه . وهكذا يصف الباقلاني الفناء بقوله انه عبارة عن منع عرضي اللون والكون عن الجسم . ولما كان محالا ان يتعري الجسم عن هذين العرضين ، اقتضى هذا المنع ضرورة - في عرفه - فناء الجسم ٤٦ . فهذا الفناء ليس متوقفا اذن على حلول عرض الفناء في الجسم ، وهو قول على غرابته كان له مؤيد واحد ، هو الباقلاني فقد ذهب الى ان الله اذا شاء ان يعدم جسما ما - خلق « فيه » عرض الفناء ففنى لتوّه ٤٧ .

### الجويني والشهرستاني

اقتصرت دور ائمة الاشاعرة اللاحقين ، كالجويني والشهرستاني على بسط المفاهيم والاساليب التي بثتها المدرسة الاشعرية ونصرتها . فبسط الاول ، وقد عرف ايضا بلقب امام الحرمين ، بعض المضامين العلمية والكلامية التي انطوى عليها المذهب الاشعري وذلك في كتاب « الشامل » الذي لخصه المؤلف في كتاب « الارشاد » . اما الشهرستاني ، وهو مؤلف موسوعي الاطلاع ، فقد ألف كتاب « الملل والنحل » ، وهو من اشهر الكتب العربية التي تبحث في موضوع الفرق واوسعها . والجزء الثاني منه مصدر لا غنى عنه لمن يشاء اعادة صوغ المفهوم الاسلامي للفلسفة اليونانية ٤٨ . كذلك ألف الشهرستاني ملخصا لعلم الكلام دعاه « نهاية الاقدام في علم الكلام » يمتاز عن العديد من المؤلفات السابقة بشموله وتماسكه المنطقي ، الا انه لا يضيف جديدا الى التراث الكلامي المعروف .



## الفصل الثالث

### السفير الشطر اللاطونية الجديدة

#### نشأة الغزالي وتحصيله

ان العلم الأشهر في تاريخ الرد الإسلامي على الافلاطونية الجديدة هو ابو حامد الغزالي ، الفقيه والمتكلم والفيلسوف والصوفي . ولد الغزالي في طوس ( خراسان ) سنة ١٠٥٨ واخذ منذ حداثة سنه بدراسة الفقه على استاذ ملقب بـ « الراذكاني » ثم انتقل منها الى جرجان حيث تابع تحصيله على ابي القاسم الاسماعيلي ، الا ان اعظم اساتذته على الإطلاق كان الجويني ، أشهر أئمة الأشعرية آنذاك . درب الجويني تلميذه اللامع في موضوعات الكلام والفلسفة والمنطق . اما تعرفه بالصوفية ، علما وعملا ، فيعود الفضل فيه الى الفارمدي ( ت ١٠٨٤ ) ، وهو من مشاهير المتصوفة في ذلك العصر .

#### الغزالي خليفة الجويني

الا ان تغييرا جذريا طرا على وضع الغزالي بعد ان حظي ببقاء نظام الملك ، وزير السلطان السلجوقي ، ملكشاه ، كان هذا الوزير الكبير المتعصب يلهب حماسة للدفاع عن المذهب السني ، لذا عمد الى مناهضة الحركة الشيعية ( الاسماعيلية ) التي اخذت بها الخلافة الفاطمية المنافسة في القاهرة . وكانت هذه الخلافة قد احرزت نجاحا عظيما في اعمال ساحلي الدعاية والاغتيال السياسي في طول العالم الإسلامي وعرضه ، بحيث شعر السلاجقة بضرورة الرد عليهم بمثل سلاحهم . ولتحقيق هذا الغرض ، أسس نظام الملك عددا من المدارس الدينية التي دُعيت باسمه ، في أرجاء الشطر الشرقي من العالم الإسلامي، حيث كان الفقه الشافعي والكلام الأشعري يدرّسان بعناية خاصة . وقد رأس الجويني المدرسة النظامية في نيسابور وبقي رئيسا عليها حتى وفاته سنة ١٠٨٥ ، فبات من واجب التلميذ بعد وفاة استاذة ان يضطلع بمهمة الدود عن المذهب السني ٤٩ .

وهكذا تولى الغزالي رئاسة المدرسة النظامية في بغداد ، وتابع فيها

تدريس الفقه وعلم الكلام ، طيلة خمس سنوات ( ١٠٩١ - ١٠٩٥ ) بنجاح عظيم . الا ان اضطراب الوضع السياسي ومصرع نظام الملك سنة ١٠٩٢ اغتيلاً بيد قاتل اسماعيلي ، ثم وفاة السلطان ملكشاه بعد ذلك بقليل ، كانت مما ادى تدريجياً الى تحوله عن التعليم . ومما زاد في احساسه بتفاهة حياة لم تكن موقوفة على البحث المجرد عن الحقيقة او على تمجيد الله تحوله الى ممارسة الطريقة الصوفية بين سنة ١٠٩٣ و ١٠٩٤ .

### الصراع الداخلي والانقطاع عن التدريس

يروى الغزالي في سيرة حياته المثيرة ، « المنقذ من الضلال » الذي يشبهه البعض بـ « اعترافات » القديس اغسطينوس ، قصة قلقة الروحي وتشككه الفكري ؛ ثم تخليه ، وهو في ذروة شهرته ، عن منصب التدريس الذي كان يشغله في بغداد سنة ١٠٩٥ ، وتطوافه بعد ذلك في سورية وفلسطين والحجاز ، وعودته اخيراً الى التدريس بعد احدى عشرة سنة في نيسابور . الا ان هذه المرحلة الثانية من التدريس لم تدم طويلاً ، اذ لم تمض خمس سنوات حتى لاقت حياته الحافلة بالنشاط كماله ومتصوف نهاية باكرة سنة ١١١١ .

### البحث عن العلم اليقيني

ان سيرة الغزالي الذاتية تدخلنا من اول سطر فيها ، في صلب المشاكل الروحية والفكرية التي كتب عليه ان يعانيها طيلة حياته ، ولا سيما ابان فترة المحنة التي عقيت تخليه عن منصبه في نظامية بغداد . وكان حتى قبل بلوغه سن العشرين ، كما يقول ، قد استحوذ عليه شوق جارف لمعرفة اليقين ، وحز في نفسه ما شهد من تضارب العقائد والمذاهب واتقياد جمهور الناس اتقياداً اعمى لسلطة الوالدين والاساتذة . لذا وطد العزم على البحث عن « العلم اليقيني » الذي يعرفه بقوله انه العلم « الذي ينكشف فيه العلوم اتكشافاً لا يبقى معه ريب » ١٠ ، حتى لو تنطع لابطاله صانع المعجزات ، لثبت امام الامتحان . فلما اخذ في الفحص عما اذا كان عنده شيء من ذلك العلم ، وجد نفسه مضطراً الى الاستنتاج ان المعرفة الوحيدة التي تتصف بهذه الصفة هي معرفة الحسيات والضروريات . ولكي يمضي بعملية الشك الى نهايتها المنطقية ، شعر ان عليه ان يتحقق من ان هذه المعرفة هي بالفعل من النوع اليقيني . وبعد مدة طويلة من الشك المضني ، تيقن انها ليست كذلك .

ففي باب الحسيات ، كثيرا ما تحكم حواسنا بأن المحسوس على حال ما ، فما يلبث العقل ان يبطل حكمها . مثال ذلك اننا ننظر الى الظل ، فنراه واقفا ، وبعد لحظة نجد انفسنا مضطرين الى التسليم بأنه متحرك . او ننظر الى جسم بعيد ، كالكوكب ، فيبدو لنا صغيرا بحجم الدينار ، والادلة الهندسية تحملنا على التسليم بأنه اكبر من الارض ٥٢ .

### اليقين بالكشف لا بالعقل

فاذا كانت المعرفة الحسية مما لا يمكن الوثوق به ، فمعرفة القضايا الضرورية او الاولية لا يمكن الوثوق بها ايضا . اذ لم تلبث الحسيات ان ذكرت الفزالي قائلة : **بِمَ تَأْمَنُ ان تَكُونَ ثِقَتَكَ بِالضَّرُورِيَّاتِ الْعَقْلِيَّةِ مَغَايِرَةً لثِقَتِكَ بِالْحَسِّيَّاتِ ؟** وقد كذب حاكم العقل هذه الحسيات ، **« فلعل وراء حاكم العقل حاكما آخر ، اذا تجلى كذب العقل في حكمه ، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه »** ٥٣ . والقياس على الاحلام مفيد هنا ، فكثيرا ما نثق بصحة تخيلاتنا في المنام ، فاذا استيقظنا تبذرت ثقتنا تلك . فلعل حياتنا هذه بالنسبة الى الاخرة شبيهة بالنوم ، كما قال الرسول : **« الناس نيام ، فاذا ماتوا انتبهوا »** .

استمرت هذه الشكوك تساور الفزالي ، كما يقول ، مدة تقرب من شهرين ، وكأنها داء عضال . واخيرا شفي من مرضه واستعاد عافيته العقلية ، ولم يكن ذلك بفضل جهده الخاص ، بل **« بنور قدّفه الله في الصدر ، وهذا النور هو مفتاح اكثر المعارف »** . فتحقق حينذاك ان هذا النور ليس من باب الادلة او الاقوال ، بل هو لطف الهي ، وصفه القرآن بقوله : **« فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للإسلام »** ٥٥ ، وعلامته **« التجاني من دار الفرور والانابة الى دار الخلود »** .

### التجرد للدفاع عن السنة

لقد كتب الكثير عن مدى اخلاص الفزالي في حديثه هذا ، وعن مغزى استخدامه لاسلوب الشك . اما هل الرواية الواردة في **« المنقذ »** هي سجل فعلي لتجربته الروحية والفكرية ، فمسألة نظرية بحثة . انما المهم في الامر هو الجدية البالغة التي يصف بها الاحوال النفسية التي مر فيها ، فقد ساوزه الشك أولا ثم اهتدى الى اليقين بفضل نور الهي ، ووافق آخر الامر على مناصرة المذهب السني بالتصدي علنا لدعاة الفبي والغرور .

من هؤلاء الدعاة يفرد الغزالي اربع فئات قد يظن انها ادركت الحق ( الاسلامي ) في القرن الحادي عشر ، فاذا لم يعثر عليه عند أحداها ، لم يبق في الحق مطمع . وهذه الفئات هي المتكلمون ، فالباطنية (الاسماعيليون)، والفلاسفة فالصوفية .

### موقفه من الكلام والمذهب الباطني

ان غرض علم الكلام الذي بدأ الغزالي بتحصيله أولا هو نصرة عقيدة اهل السنة ، ودرء هجمات اهل البدعة عنها . والمتكلمون ، في كل ذلك ، على ما رأى ، يبدأون بمقدمات ليست يقينية ، وانما اضطرهم الى التسليم بها اما منطوق الآيات القرآنية او اجماع الامة . وهذا النوع من العلم لا غناء فيه عند من كان مطلوبه ذلك اليقين الذي لا يرقى اليه شك والذي كان الغزالي يبحث عنه ٥١ .

اما المذهب الاسماعيلي ، الذي كان يعرف بمذهب التعليم انذاك ، فلم يرد غليله ايضا . اذ جوهر مذهبهم ان معرفة الحق لا تمكن الا من جهة المعلم، وان المعلم الوحيد الذي لا يمكن مداغته هو المعلم المعصوم ، او كما دعاه الاسماعيلية « الامام » . ولكن هنا يطرح السؤال : ما هي علامة هذا الامام المعصوم وابن تجده ؟ فالمسلمون لهم معلم معصوم، هو النبي . والاسماعيليون الذين لا ينكرون صحة دعوة النبي ، يذهبون مع ذلك الى انه ميت . وفي الجواب عن قولهم هذا ، يمكن الرد بأن الامام ، وان لم يكن ميتا ، فلا سبيل الى بلوغه ، ما دام غائبا ، بحسب مذهبهم ٥٢ .

### موقفه من الفلاسفة

ومع ان رد الغزالي على الاسماعيلية وانصارهم في مؤلفاته المختلفة كان شديد اللهجة ٥٣ ، فان ردوده على الافلاطونيين المحدثين العرب كانت اشد احكاما وابعد غورا . وهذه الردود ، بالطبع ، هي التي تهمنا بالدرجة الاولى في هذا الكتاب . فلاستنكار العفوي المكتوم في النفس ، للنزعة العقلية بوجه عام ، والفلسفة اليونانية بوجه خاص ، والذي كان حتى ذلك الحين ، من سمات الايمان الصحيح ، تفجر في حملة الغزالي على الافلاطونيين المحدثين المسلمين ، لا سيما الفارابي وابن سينا . ولقد كان من داب المؤلفين السنيين الاولين ان يكتفوا باستنكار النزعة العقلية او تقريع ذوي الميول الفلسفية ، باسم التقوى من جهة او باعتبارها دخيلة من جهة ثانية . اما



الغزالي الذي كان يتعاطف مع اهل السنة بصورة عامة فقد كان يشعر مع ذلك « انه لا يقف على فساد نوع من العلوم ( اي الفلسفة ) من لا يقف على منتهى ذلك العلم ، حتى يساوي اعلمهم في اصل ذلك العلم » ٥٩ ، بل يتفوق عليه .

### الاقبال على تحصيل الفلسفة

ولما لم يكن احد قبل الغزالي قد اضطلع بهذه المهمة الشاقة فقد شعر انه مدعو لان يتجرد لها بكل قوته . فاقبل على دراسة الفلسفة في اوقات فراغه ، اذ كان مشغولا بتدريس ثلاث مئة طالب من طلاب العلوم الشرعية في المدرسة النظامية ببغداد . وكان الغزالي كما رأينا ، قد بدأ بدراسته للفلسفة على الجويني في نيسابور ٦٠ وان لم يذكر ذلك في « المنقذ » . ولنا ان نفترض ان دراسته للفلسفة بصورة منتظمة اكتملت في اثناء هذه الحقبة الثانية . فاستطاع - بحسب روايته - ان يطلع ، بعون الهي ، على « منتهى علومهم » الفلسفية . وكان من ثمار سنوات التحصيل الفلسفي هذا تأليفه لكتاب « مقاصد الفلاسفة » ، الذي يذكر في صلبه ان غرضه انما هو عرض اقوال الفلاسفة عرضا موضوعيا ، تمهيدا للرد عليها في كتاب آخر ٦١ . ويبلغ من مهارته في عرض آراء الافلاطونية المحدثة العربية ان القارىء غير المدقق قد يظن انه من تأليف احد الافلاطونيين المحدثين ، كما استنتج بالفعل العلماء المدرسيون في القرن الثالث عشر ، عند ظهوره باللاتينية في ترجمة دومينيكوس غنديساليوس الموسومة بـ « منطق الغزالي العربي وفلسفته » . وهذا الاعتبار هو اساس الاعتقاد الذي شاع في العصور المتأخرة ، ومؤداه ان الغزالي كان افلاطونيا محدثا من رجيل ابن سينا واقرائه ٦٢ .

### « مقاصد الفلاسفة » و « معيار العلم »

ومن الثمار الاخرى لتحصيل الغزالي الفلسفي مؤلف هام في المنطق الارسطوطالي ، هو « معيار العلم » . هذا الكتاب ، مقرونا بـ « المقاصد » و « التهافت » ، يؤلف مثلثا فلسفيا في غاية الاهمية ، لمن شاء دراسة تاريخ الصراع بين المتكلمين والفلاسفة المسلمين . ولكننا لن نتوقف هنا عند اسهام الغزالي في الترويج للافلاطونية المحدثة ، ما دام غرضه الصريح لم يكن نصرتها بل دحضها . والواقع ان الفارابي وابن سينا ، وهما الهدفان الرئيسيان لحملته هذه ، كانا بحكم استيفائهما للموضوع ، قد جعلتا مساهمة خلاقة

في هذا الباب مستحيلة تقريبا . ومساهمة الغزالي الكبرى تكمن على العكس في تبنيه لقضية مناوئي الفلسفة ، وسعيه لاثبات ضلال الفلاسفة ، على اساس فلسفية . من هنا كانت اهميته في تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام .

### تهافت الفلاسفة

كان غرض الغزالي من تأليف كتاب « التهاافت » ، كما يصرح ، دينيا . فالذي حفزه على تأليفه ، كما يقول ، ما رآه من انصراف « طائفة من النظار » عن فرائض الاسلام واتكاهم للمعتقدات الاسلامية ، ظنا منهم انهم يمتازون عن سواد الناس . ومما ايدهم في غيهم الاطراء الذي كان يقدح على قدماء الفلاسفة ، من سقراط حتى ارسطوطاليس ، ممن زعموا جاهلين انهم يتفوقون معهم في الكفر . ولو تكلفوا عناء الفحص عن آراء هؤلاء الفلاسفة لتبين لهم « اتفاق كل مرموق من الاوائل والاواخر » ١٢ على الركنتين الاساسيتين في الايمان الديني : اعني وجود الله واليوم الآخر ، وان الخلاف بينهم لا يعدو الفروع .

وفي سياق تأييد هذه الدعوى يميز الغزالي بين تلك العلوم الفلسفية ، كالرياضيات والمنطق ، التي لا تعارض اصلا من اصول الدين ، وتلك التي احتوت على 'جل' اغاليط الفلاسفة وهي العلوم الطبيعية والالهية . من هؤلاء الفلاسفة ، يجب ان نخص بالذكر ثلاثة هم : ارسطوطاليس ، الذي رتب العلوم الفلسفية وهذبها ، والفارابي وابن سينا ، وهما اقوم المتفلسفة واثق شارحي ارسطو في الاسلام ١٥ . ولا شك ان ابطال اقوال هؤلاء الثلاثة يعني الباحث عن ابطال اقوال من هم دونهم شانا .

### مسائل التكفير ومسائل التبديع

وهكذا يوجه الغزالي بحصافة حملته على كبري المشائين المسلمين مباشرة ، وعلى ارسطو مداورة . وهو يسرد بصورة اجمالية ست عشرة مسألة الهية واربع مسائل طبيعية ، لكل منها مفزى ديني واضح ، يحلر المؤمن من الاخذ بها . ويعين من هذه المسائل ثلاثا يذكر انها من الناحية الدينية منكرة جدا ، ولذلك يوجب تكفير اصحابها ، ومقاضاتهم بالحدود الشرعية التي تنص على معاقبة المرتدين عن الاسلام . وهذه المسائل الثلاث هي القول بازلية العالم ، وحصر علم الله بالكمليات ، ثم انكار حشر الاجساد ١٦ . اما المسائل السبع عشرة الباقية ، فلا تبرر ، في عرف الغزالي ، تهمة التكفير ، بل يجب فيها الاكتفاء بالتبديع ؛

وقد أخذ بعدد منها اهل الاهواء والبدع في الاسلام ، كالمعتزلة ، فلا داعي لاعتبار القائلين بها بمقام المرتدين الكفرة ، الا في نظر من يكفر اهل البدع من المتزمتين ، وهو ما يسارع الفزالي الى التنصل منه .

### مسألة ازلية العالم

ان اول مسألة من مسائل « التهافت » تدور على ازلية العالم ، كما فهمها الافلاطونيون المحدثون المسلمون وكما اوضحها ارسطو . فهؤلاء فسي تبنيهم لنظرية الفيض الكونية قد خرجوا ، كما رأينا ، عن جادة العقيدة الاسلامية السنية . ومنذ عهد الاشعري اتضح للمتكلمين المحاذير التي ينطوي عليها الاخذ بازلية العالم من حيث معارضتها للعقيدة الدينية . انما لم يحاول احد ، باستثناء ابن حزم ( توفي ١٠٦٤ ) ، ان يبسط هذه المضامين وينبذها بصورة منتظمة ، قبل زمن الفزالي . وينطوي نقض المتكلمين لهذه القضية على الادعاء بانها تعارض المفهوم القرآني للخلق من عدم ، وبالتالي على الحد اعتباطا من قدرة الله المطلقة .

### مذاهب الفلاسفة وردود الفزالي

ان مذاهب الفلاسفة في ازلية العالم تنحصر برأي الفزالي في ثلاثة : الاول ، مذهب « جماهيرهم من المتقدمين والمتأخرين » الذين قالوا بالازلية ، الثاني ، مذهب افلاطون الذي قال بالحدوث في الزمان ١٨ ، والثالث ، مذهب جالينوس الذي امسك عن ابداء الرأي في هذه المسألة ١٩ .

اما الفزالي فيقرر ، في ابطاله لازلية العالم ، ان الله خلق العالم فسي الزمان بارادة ازلية . وهو ينفي في هذا المقام دعوى الخصم القائلة ان التراخي بين ارادة الله وخلق العالم ينطوي على الافتراض ان الله لم يكن قادرا على خلق العالم على الفور . فهذه الدعوى لا تستند في عرفه الى اية اسس برهانية ، بل هي من باب التحكم ٢٠ .

### دليل الدورات الفلكية

ويورد بعد ذلك حجة رياضية ضد الافلاطونيين المحدثين هي ان ازلية العالم تستلزم منطقيا ان عددا لا متناهيا من دورات الافلاك قد انقضى . ونحن نعلم مع ذلك ان هذه الدورات تصلح اساسا لمعادلات رياضية معينة . مثال ذلك ، ان فلك الشمس يدور دورة واحدة كل سنة ، وفلك زحل كل ثلاثين

سنة وفلك المشتري كل اثنتي عشرة سنة ، وفلك الكواكب الثابتة مرة كل ٣٦٠٠ سنة . والنسبة المتناهية بين دورات فلك الشمس والافلاك الاخرى يمكن ايرادها كما يلي : واحد على ثلاثين ، وواحد على اثنتي عشرة ، وواحد على ستة وثلاثين الفا ؛ وهو ما يتتافى مع الوضع السابق الذي يعتبر هذه الدورات لا متناهية وانها حدثت في زمان لا متناه ٧١ .

### دليل طبيعة الاعداد

ثم ان هذه الدورات اما شفع او وتر ، لذا وجب ان تكون متناهية ، لان اللامتناهي ليس شفعاً ولا وترًا ، ما دمنا نستطيع ان نضيف اليه واحدا دون انقطاع فيبقى مع ذلك لا متناهياً . وادهى من ذلك ان الافلاطونيين المحدثين يؤكدون امكان وجود عدد لا متناه من النفوس المجردة عن المادة ؛ بحسب ما ذكر ابن سينا ٧٢ ، على ما تنطوي عليه فكرة اللامتناهي بالفعل . من التناقض المنطقي . ثم انه في ابطاله لبيانات ابن سينا على ان الله متقدم على العالم بالذات لا بالزمان ، يتخذ موقفا صريحا يؤيد فيه خلق الزمان . فعندما نقول ان الله سابق للعالم ، فانما نعني ، في عرفه ، ان الله كان موجودا ولا عالم ، ثم كان ومعه عالم . وكل ما تقرره هاتان القضيتان هو وجود ذات ( هي الله ) فقط ، يتبعها وجود الذاتين معا ٧٣ . وتقدير وجود شيء ثالث هو الزمان من اغاليط الوهم الذي يحملنا على افتراض ارتباط الذاتين بواسطة شيء ثالث .

### دليل موضع الامكان

اما القضية القائلة ان العالم كان قبل وجوده ممكنا ، فهي لا تعني ضرورة ، كما يزعم الافلاطونيون المحدثون ، وجود حامل ازلي يقوم فيه الامكان . فبناء على هذا الوضع ، لا يستدعي الامكان وحده حاملا يقوم فيه ، بل تقيضه ايضا ، اي الممتنع والضروري ، وكل ذلك خلف . فالممكن والممتنع والضروري ، نظير الصفات العامة جميعا ، توجد وجودا ذهنيا ، وما يوجد بالفعل انما هو الذات التي تحمل هذه الاوصاف عليها ٧٤ .

### مسألة ابدية العالم

تدور المسألة الثانية من مسألة «التهافت» على ابدية العالم او استمرار

وجوده في الاستقبال . لكن هذه المسألة لا تثير لا في حد ذاتها ولا في عرف الغزالي المشكلات الكلامية التي تثيرها أزلية العالم أو وجوده في القدم ، بل هو يصرح بأن الأبدية مجرد فرع لها .

### العالم بين الحوادث والصدور

ويدور عدد من المسائل التالية (٣ الى ١١) حول مفهوم الصانع عند الفلاسفة وماهية صفاته . ففي المسألة الثالثة يتساءل الغزالي ما اذا كان يجوز ، في اطار الأفلاطونية المحدثة ، وصف لله بأنه خالق العالم أو صانعه . ففي تعبير الأفلاطونيين المحدثين أن العالم يصدر عن الله (أو عن الموجود الاول ، كما يدعون) صدورا لازما ، كما يصدر المعلول عن العلة والنور عن الشمس . والفاعل المختار لا بد أن يكون عالما مريدا ، فقول الفلاسفة عن الله انه « صانع » العالم لا يصح الا على سبيل المجاز .

كذلك لما كان العالم أزليا عندهم ، فلا معنى لاطلاق لفظ الفعل او الاحداث عليه . فمعنى الاحداث او الفعل اخراج الشيء من العدم الى الوجود ، والازلي موجود ابدا ٧٥ . ثم ان الأفلاطونيين المحدثين تمسكوا بالقول انه لا يصدر عن الواحد الا الواحد ، ولما كان الله واحدا والعالم مركبا ، فلا معنى لقولهم ان الله صانع العالم او فاعله ، وكل ما يلزم عن مقدماتهم ان سلسلة من الاحاد أو الذوات البسيطة تصدر عن الاول . اما الموجودات الكثيرة والمركبة التي يتألف منها العالم ، فلا دليل عندهم على كيفية حدوثها .

### فساد دليلهم على وجود صانع

وفوق ذلك ، فالفلاسفة عاجزون عن اثبات وجود الصانع أصلا (المسألة الرابعة) . فقد بنوا أدلتهم على وجوب قطع سلسلة الاسباب ووضع علة للموجودات لا علة لها . والذي يؤخذ عليهم : أولا ، ان الأجسام قديمة في رأيهم ، واذن فهي ليست بحاجة الى علة ؛ وثانيا ، ان التسلسل الى غير نهاية ليس ممنوعا بحسب مقدماتهم ، ما داموا قد أجازوا تبعا لقولهم بأزلية العالم وجود حوادث قديمة لا أول لها . وأجاز بعضهم (كما مر معنا عن ابن سينا) وجود عدد لا متناه من النفوس ، المجردة عن المادة ٧٦ .

### الصفات بين النفي والاثبات

ويتطرق الغزالي بعد ذلك الى مسألة الصفات الإلهية ، فالفلاسفة

عاجزون عن اثبات الوجدانية (المسألة الخامسة) ، اذ يتلخص دليلهم عليها في زعمهم اننا اذا فرضنا واجبي وجود اثنين لم يكن وجوب الوجود لكل منهما لذاته بل لعلة ، فكان الواجب معلولا ، وهو خلف . وهذه الدعوى ساقطة لان تقسيمهم للواجب الى واجب بذاته وواجب لعلة باطل . والواقع ان الفلاسفة قد نفوا الصفات الالهية اصلا (المسألة السادسة) . فالصفات عندهم اعراض تحل في الذات ، لذا انطوت على التعدد والجواز . فالله ليس محلا للاعراض ، وهم مع ذلك يقولون انه عالم ، فلزم عن ذلك انه يتصف بصفة العلم ، كيفما اولناها ٧٧ .

### صلة الارادة بالعلم الالهي

ان مسألة « العلم الالهي » ، هي المسألة الثانية بعد « ازلية العالم » التي يتكرر الغزالي بها الفلاسفة . لذا وجب التوقف عندها وبسط اعتراضاته عليهم بشيء من الاسهاب ، فهو يستهل المسألة الحادية عشرة بعرض الموقف الاسلامي (اي الاشعري) من العلم الالهي ، وهو ان الارادة تنطوي على العلم بالمراد ، والعالم كله مراد الله ، فلزم ان العالم كله معلوم له وانه معلول له بحكم فعلي الارادة والعلم المتلازمين ٧٨ . ومن طبيعة العالم المريد ان يكون حيا ، فلزم ان يكون الله حيا ، ومن جراء ذلك عالما بكل ما يحدث عن ارادته ، وعالما بذاته كعلة له . والفلاسفة ، لما جردوا الله من جميع الصفات الذاتية ، انتهوا حتما الى « ان رب الارباب ومسبب الاسباب لا علم له اصلا بما يجري في العالم » . لذا جاز لنا ان نسألهم : « اي فرق بينه وبين الميت الا في علمه بنفسه (الذي يثبتونه) ، واي كمال في علمه بنفسه ، مع جهله بغيره » ٧٩ .

### صفة العلم الالهي

ثم ان الفلاسفة ، اذ انكروا ان الله مريد ، عاجزون عن اثبات انه عالم . وفحوى دليل ابن سينا في هذا الباب مثلا هو ان الاول ، لما كان مجردا عن المادة ، فهو عقل محض ، فوجب ان يعلم جميع الاشياء ، ما دامت المادة هي البائق الوحيد لذلك العلم ٨٠ . ومع ذلك ، فابن سينا واتباعه من الافلاطونيين المحدثين عاجزون عن دعم دعواهم ان الله عقل ، انما استنتجوها من المقدمة القائلة انه ليس في مادة اصلا . الا ان كل ما يمكن استنتاجه من القضية القائلة ان الاول ليس ذاتا مادية او مرضا قائما في ذات مادية ، هو انه قائم بذاته . والذهاب الى انه بالتالي عقل ، ما دام يعلم ذاته او يعلم سائر

الموجودات هو مصادرة على المطلوب . وهذه النتيجة تلزم فقط اذا افترضنا انه يعلم نفسه ويعلم سائر الاشياء فهو اذن عقل مجرد، وذلك عين المطلوب ٨١ .

### الصدور لا يستتبع العلم

قد يعترض معترض بأن الفلاسفة لا ينكرون ان العالم من فعل الله ، بل ينكرون انه اراده في الزمان ، فهم لا يشكون في ان الفاعل مدرك لفعله بالضرورة ، وان الله الذي احدث « الكل » هو بالنتيجة مدرك لاحدائه له ٨٢ .

يرد الغزالي على هذا الاعتراض من ثلاثة وجوه : الاول ان الافلاطونيين المحدثين يذهبون الى ان العالم يصدر عن الله بحكم الضرورة الطبيعية ، نظير صدور النور عن الشمس . ويثبت ان مثل هذا الصدور لا يستتبع وجود ارادة او علم عند الفاعل ؛ والثاني ان بعضهم (يريد ابن سينا) يدعي ان صدور « الكل » عن الله ناجم عن علمه بهذا « الكل » ، وهذا العلم هو عين ذات الله . الا ان هذه الدعوى ساقطة في رأي من عداهم من الفلاسفة الذين يعتبرون الصدور ضرورة طبيعية ، كما مر . والثالث هو اننا حتى لو سلمنا بهذا النحو من الصدور ، فكل ما يلزم عنه هو ان الله يعلم الموجود الاول الذي يصدر عن فعله لا غير ، اعني العقل الاول ، الذي يعلم بدوره ما يصدر عنه ، وهكذا دواليك حتى نهاية سلسلة الصدورات . قاله اذن يمتنع ، بحسب هذا الوضع ، ان يعلم « الكل » ٨٣ .

والحق انه لا يلزم عن مقدمات الفلاسفة ان الله يعلم حتى ذاته (المسألة الثانية عشرة) . فنحن نستدل على العلم بالذات من الحياة ونستدل على الحياة من العلم والارادة . والفلاسفة اذ نفوا ان يكون الله مريدا ، كما رأينا ، يتعذر عليهم التدليل على انه يعلم ذاته او ما يصدر عن ذاته . ولو تقيّد الفلاسفة بالانسجام لنفوا ان يكون الله قادرا على العلم والبصر والسمع (وهي صفات اسندھا اليه عامة المسلمين) ، ما دامت هذه الصفات تدل عندهم على جوانب من النقص يتصف بها المخلوق دون الخالق ٨٤ .

### العلم بالجزئيات بين النفي والاثبات

لعل اخطر جوانب مسألة العلم الالهي ، من وجهة النظر الاسلامية ، هو نفي علم الله بالجزئيات . فالقرآن يقرر صراحة في سورة سبا ( الآية ٣ ) ان الله « لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الارض » . والفلاسفة الذين اقروا

شيمة ابن سينا، ان الله يعلم الاشياء الخارجة عن ذاته، ذهبوا مع ذلك الى ان كيفية هذا العلم « كلية » . فهي ليست خاضعة ، خضوع العلم الجزئي ، لقيود الزمان والمكان ، فالله مثلا يعلم حدثا ما ( نظير كسوف الشمس ) قبل حدوثه او بعده ، على الوجه الاتي ذاته ، لانه يعلم اصلا سلسلة الاسباب التي سينجم عنها آخر الامر . كذلك هو يعلم فردا من الناس ، كزيد او عمرو ، من حيث انه يعلم « الانسان المطلق » ، اي بالاستقلال عن عوارض الزمان والمكان . فالصفات الجزئية او العرضية ، او الظروف المكانية الزمنية ، التي تميز وجود فرد ما عن وجود من عداه ، احوال حسية لا يمكن ان 'يلم' الله بها ، ما دامت مما يعرف بالحس لا غير ٨٥ .

ويذهب الغزالي في رده الى ان علم الله ليس خاضعا بالفعل لشروط الزمان والمكان ، ولكن ذلك لا ينفي صلته بالجزئيات التي تخضع لهذه الشروط . فالتغير الذي يلحق كيفية هذا العلم لا يستتبع تغيرا في ذات العالم ، بل يقتصر على صلة علمه بالموضوع المتغير ابدا .

فاذا احتج المرء بأن مثل هذه الصلة تدخل في تعريفنا للشيء المعلوم ، بحيث يستتبع التغير فيه تغيرا في حقيقة العالم ضرورة ، كان الجواب انه لو صح ذلك لاستتبع العلم بالكليات تغيرا في العالم ايضا ، ما دام هذا العلم ينطوي على اختلاف في الاضافة الى العالم . ثم لما كانت الكليات لا متناهية ، فليس من البين كيف يتسنى للفلاسفة تنزيه العلم الالهي عن التكثر او التعدد ، ما لم نفترض ان التغير او التعدد في الموضوع لا يؤثر ضرورة في العالم بحد ذاته ٨٦ .

وليس يلزم عن مقدمات الفلاسفة ان الكائن « القديم » (اي الله) غير معرض للتغير . فهم يقررون ان العالم ، وهو في رأيهم قديم ، خاضع للتغير . اما ما يدعون من نقص يلحق بكمال الله ، بحكم ارتباط علمه بمعلوم دائم التغير، فالرد عليه هو ان اقبح انتقاص من هذا الكمال هو زعم الفلاسفة ان كل شيء يصدر عن الله بضرورة طبيعية ، دون علمه او تقديره ٨٧ .

### نفي السببية الطبيعية

يتناول الغزالي في القسم الطبيعي من « تهافت الفلاسفة » مسألتين كبيرتين هما نفي الارتباط الضروري بين الاسباب والمسببات ، واثبات حشر الاجساد ، كانت المسألة الاولى (السابعة عشرة) احدى القضايا الكبرى التي اثبت المتكلمين على الفلاسفة بوجه عام وعلى المشائين بوجه خاص . فقد كان



ميل هؤلاء الى استناد قدر من الفعالية الى « الاسباب الثانوية » في السياق الطبيعي مدعاة استنكار في اوساط المتكلمين ، باعتبار انه ينافي المفهوم القرآني للاله القادر على كل شيء الذي يجري مرايمه الكونية مباشرة وحكما ، فلم يكن بحاجة والحالة تلك الى اي وسيط ٨٨ . فقد كان الغرض الرئيسي من نظرية الجواهر والاعراض التي استحدثها المتكلمون في القرن التاسع ، الرغبة في تنزيه المطلق عن اي من الشروط او القيود ، طبيعية كانت او غير طبيعية . وفي ما عدا عددا ضئيلا من متكلمي المعتزلة الذين نادوا بمذهب التولد ابقاء على فعالية المسببات الطبيعية ٨٩ ، فقد اترك جمهور المتكلمين « السببية الطبيعية » ، لتنافيها مع وحدانية الله وتعارضها مع سلطانه المطلق . الا ان الغزالي كان اول متكلم عمد الى تنفيذ نظامي لمفهوم الرابطة السببية الضرورية . وفي هذا الباب ، يبدو انه قد تأثر في موقفه هذا بالشكوكيين اليونان من اتباع بيرهون (Pyrrhon) ٩٠ .

### توالي الاحداث بدبل السببية الطبيعية

يستهل الغزالي البحث في السببية بقوله ان الاقتران بين ما يدعوه الفلاسفة سببا وما يدعونه مسببا ليس ضروريا . فحيث تقع على تضمن منطقي وحسب ، يصح لنا التسليم بضرورة الاقتران . ومن الواضح ، مع ذلك ، ان الاقتران بين شرطين متباينين ، او حدين مختلفين ، كالاكل والشبع ، او معاسة النار والاحتراق ، او جز الرقبة والموت ، ليس من هذا النوع . والاقتران المعهود بين الاحداث المتلازمة في الطب او الفلك او الصناعات انما هو ناتج عن فعل الله اذ يجمع بينها على الدوام . الا انه من الممكن منطقيا ان ينغصم هذا الرباط الجامع ، فتحدث المسببات ابتداء ، دون اي من اسبابها الملازمة ، كما يحدث في ما اجمع المسلمون على تسميته بالخوارق ٩١ .

لنأخذ مثلا على ذلك القطن عند ملاقة النار . يزعم الفلاسفة ان النار فاعل الاحتراق في القطن ، ونحن نرى ، كما يقول الغزالي ، ان فاعل الاحتراق الحقيقي هو الله ، اما بواسطة الملائكة او بغير واسطة . وذلك ان النار جماد ، فلا يصح استناد اي فعل اليها . ودليل الفلاسفة الوحيد هو اننا نشاهد الاحتراق عند ملاقة النار ، الا ان المشاهدة تدل على ان الاحتراق يحصل عند ملاقة النار ، لا انه يحصل به ، او انها العلة الوحيدة للاحتراق .

او لنأخذ الحياة والنمو في الحيوان . فواضح ان الحياة وما يقترن بها من قوى مدركة ومحركة كامنة في نطفة الحيوان ليست ناجمة عن الطبايع

الاربع ١٢ . وليس الاب الذي يلقي النطفة في رحم الام هو فاعل حياة الولد وبصره وسمعه ، الخ . وانما هذا الفاعل هو الموجود الاول . والواقع ان « المحققين » من الفلاسفة يقررون ان الاعراض والحوادث التي تحصل عند اقتران الاسباب والمسببات الطبيعية انما تفيض عن « واهب الصور » ، وهو أحد الملائكة او الجواهر المفارقة ١٢ ، التي تصدر عنها « الصور الجوهرية » للموجودات الطبيعية ، حينما تصبح المادة مستعدة لقبولها . والفلاسفة مع ذلك قد يسلّمون بأن الاسباب القصوى للاحداث الطبيعية مفارقة للمادة ، وينسبون مع ذلك الى الاسباب الطبيعية تهيئة المادة لتلقي فعل هذه الاسباب . وهكذا فاذا افترضنا ان النار ذات طبيعة ما وان القطن ذو طبيعة اخرى ، فمن الممتنع ان تحرق النار القطن تارة ولا تحرقه تارة اخرى ، ما لم تتغير طبيعة النار او تتبدل طبيعة القطن ١٤ .

### السببية القصوى ارادة الالهية

ويحل الفزالي هذا الاشكال بقوله ان المبادئ او العلل المفارقة ، لا سيما الالهية ، لا تفعل بحكم الضرورة السببية ، كما يزعم الفلاسفة ، بل بحكم الارادة . لذا كان من الممكن منطقيا ان يحدث الله الاحتراق في بعض الاحوال، دون البعض الآخر . وقد يعترض المرء على ذلك بان كل شيء بحسب هذا الافتراض يصبح ممكنا ، فتمتنع معرفة اي شيء يقينا ، ما لم يشأ الله ان يمدنا مباشرة بالمعرفة المرادفة للفعل . مثال ذلك ، قد نتخيل رجلا يتطلع الى مشهد غريب : نيران مشتعلة وسباع ضارية وجنود مدججة بالسلاح ، وهو لا يرى منها شيئا ، لان الله لم يخلق له الرؤية آنذاك ؛ او قد نترك كتابا في البيت ، فاذا عدنا وجدناه قد انقلب غلاما او حيوانا ، والغلام قد انقلب كلبا ، الخ . فالله قادر على خلق ما يشاء ، على الوجه الذي يريده دون ان يكون ملزما بأي سياق ، سببي او غير سببي ١٥ .

ويقول الفزالي في جوابه عن هذا الاعتراض ، ان هذه المحالات كانت ممكنة لو لم يخلق الله فينا العلم المرادف لهذه الاحداث او العلم بانها ممكنة . والله قد خلق لنا العلم بان هذه الاحداث ممكنة ، لا انها واقعة لا محالة . فأمكن اذن ان تكون وان لا تكون . واستمرار العادة بها مرة بعد اخرى يرسخ في اذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ١٦ . الا انه يجوز لنبي او رجل عادي يتصف بقوة حدسية خارقة ، ان يتمكن بوقوعها على خلاف

العادة ، فتخرج بذلك عن سياق الطبيعة . وفي تلك الاحوال ، يخلق الله في ذهن هذا العارف العلم المطلوب ، وهكذا يزول الاشكال .

### المعجزات لا تعارض السببية

ان معرفة تساق الاحداث تتوقف عادة على حدوثها بالفعل . ونحن اذ لا ننكر ان بعض العناصر ، كالنار مثلا ، تتصف بخواص معينة ، كالقدرة على احراق القطن ، لا نمنع منطقيا ان يمسك الله او ملائكته تلك القدرة ، بحيث لا تحدث احتراقا في القطن ، او ان يخلق في القطن القدرة على مقاومة الاحتراق . وهكذا يمكن تعليل تلك المعجزات الواردة في القرآن ، كاحياء (المسيح) للموتى وقلب (موسى) للعصى ثعبانا ، تعليلنا منطقيا مقبولا . او قد يحقق الله اهدافه الخارقة دون عنت لسباق الاحداث الطبيعية ، بل على سبيل اختصار هذا السياق او اجتزائه . فالمادة قابلة ، بحسب قول الفلاسفة المشائين ، لشتى الصور المتضادة . فتولد الحيوان يحدث عندهم وفقا لسلسلة من التغيرات التي تنتهي بولادة الحيوان : فالترا ب يتحول الى نبات ، والنبات عند اكل الحيوان له يتحول الى دم ، والدم الى مني ، فاذا انصب في الرحم يخلق حيوانا . وهذا حاصل بحكم العادة في زمان متطاوّل ، فليس من الممتنع ان يدير الله المادة في هذه الاطوار في زمن اقل مما جرت العادة عليه ، ثم في زمن اقل من ذلك ، وهكذا دواليك حتى نبليغ اللحظة الواحدة . وهذا ما ندعوه معجزة ٩٧ .

والحق ان الفلاسفة انفسهم يسلمون بان تولد الحيوان او النبات مرتبط بقابلية المادة ، لدى حصول الاستعداد فيها ، تحت تاثير القرائن الفلكية واختلاف حركاتها ، لتلقي الصور التي تفيض عن العقل الفعّال او « واهب الصور » ، كما رأينا . وعلى هذا الاساس ، تصبح اغرب الاحداث ممكنة ، واعجب الظواهر التي ندعوها معجزات قابلة للتصديق .

### ماهية النفس ومعادها

تدور المسائل الثلاث الاخيرة من «التهافت» على طبيعة النفس ومعادها ، بحسب المذهب الافلاطوني المحدث . ففي المسألة الثامنة عشرة ، يورد الفزالي حجج الفلاسفة على ان النفس جوهر بسيط مفارق للمادة ، وبدل على انها لا تفي بالمراد . وكذلك حججهم على خلودها هي الاخرى غير كافية ، ما دامت تقوم بدورها على دعوى البساطة والمفارقة ، التي عجزوا من اثباتها

(المسألة التاسعة عشرة) .

ولما كانت هذه الحجج جميعا ساقطة ، لم يبق امام الباحث من ملاذ سوى الشرع ٩٨ ، الذي يقرر بقاء النفس على وجه لا يرقى اليه الشك ويسهب في وصف حال النفس في العالم الآخر . والكثير مما يقوله الفلاسفة حول اللدات العقلية او الروحية التي تنعم بها النفس في الحياة الاخرى يتفق مع ما جاء به الشرع . وكل ما ننكره ، كما يقول الفزالي ، هو دعواهم انهم انما يعرفون معاد النفس ، وما تلاقيه من السعادات ، او الشقاوات الروحية في الحياة الاخرى ، بالعقل وحده ؛ وان هذه السعادات والشقاوات الروحية هي الضرب الوحيد من اللذة او الالم الذي تصيبه النفس بعد الموت . وليس في وضع هذين الضربين من السعادة والشقاء (اعني الجسماني والروحاني) من جهة والحشر الجسماني الذي نص عليه الشرع ، من جهة اخرى ، اي تناقض منطقي . ودعوى الفلاسفة ان اللدات والالام الجسمانية ، المشار اليها في القرآن ، ان هي الا تمثيلات حسية ضربت من اجل تفهيم الجمهور الغالب هي دعوى واهية ، وكذلك قياسهم للآيات القرآنية التي تصف هذه اللدات على آيات التشبيه التي تصف الله انما هو قياس باطل ، فأيات التشبيه تحتل التأويل ، خلافا للآيات الإنفة الذكر . وذلك انه اذ يستحيل منطقيا وصف الله بعبارات حسية ، كالحلول في مكان وحياسة الجوارح ، فان المثوبات والعقوبات الوارد ذكرها في القرآن ليست مستحيلة في العقل ، كما اثبتنا في باب المعجزات ٩٩ . فالله قادر اذن على اعادة خلق النفس يوم القيامة في جسد هو عين جسدها الاصلي اومشابه له ، وتمكينها بالتالي من التمتع باللدات الجسمانية وغير الجسمانية . والحق ان سعادتھا انما تكتمل باجتماع هذين الضربين من اللذة لها .

## حواشي الباب السابع

- ١ راجع اعلاه ، ص ٩٦ .
- ٢ ابن عساكر ، تبين كذب المفتري ، ص ٢٨ وما بعد .
- ٣ ابن خلكان ، وفيات الاعيان ، ج ٢ ، ص ٣٩٨ .
- ٤ راجع اعلاه حول مذهب المعتزلة في المنزلة بين المنزلتين ، ص ٧٩ .
- ٥ الاشمري ، الابانة عن اصول الديانة ، ص ٦ وما بعد .
- ٦ اللمع ، ص ٧٠ ، في McCarthy, *Theology of al-Ash'ari*, p. 70
- ٧ الملل والنحل ، ص ٦٧ .
- ٨ الابانة عن اصول للديانة ، ص ٥٤ .
- ٩ الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ٦٥ و ٧٦ .
- ١٠ الاشمري ، اللمع في Theology of al-Ash'ari, p. 9
- ١١ استحسان الخوض في علم الكلام ، في Theology of al-Ash'ari, p. 88 f.
- ١٢ المصدر نفسه ، ص ٩٥ .
- ١٣ الابانة عن اصول الديانة ، ص ٧ وما بعد . وقارن : Mc Carthy, *Theology of al-Ash'ari*, p. 238 f.
- ١٤ راجع اللمع ، ص ٣٩ وما بعد .
- ١٥ ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٤٦٥ .
- ١٦ الباقلاني ، التمهيد ، ص ٦ .
- ١٧ المصدر نفسه ، ص ٨ .
- ١٨ المصدر نفسه ، ص ١٠ .
- ١٩ المصدر نفسه ، ص ١١ .
- ٢٠ راجع اعلاه ، ص ٨٢ وما بعد .
- ٢١ البغدادي ، اصول الدين ، ص ٣٣ .
- ٢٢ التمهيد ، ص ١٨ .
- ٢٣ البغدادي ، اصول الدين ، ص ٥٦ .

- ٢٤ فخري ، البراهين التقليدية على وجود الله في الإسلام ، المشرق ، ١٩٥٧ ، ص ١٧٣ وما بعد .
- ٢٥ التمهيد ، ص ٢٣ وما بعد .
- ٢٦ انظر اعلاه ، ص ٢٠٤ .
- ٢٧ راجع ايضا : البراهين التقليدية على وجود الله .
- ٢٨ البغدادي ، اصول الدين ، ص ٢٦ .
- ٢٩ المرجع السابق ، ص ١٥٠ وما بعد .
- ٣٠ ابن خلدون المقدمة ، ص ٦٤٥ .
- ٣١ الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ٣٠ و ٢٨١ . وقارن البغدادي ، اصول الدين ، ص ٤٦ .
- ٣٢ راجع اعلاه ص ٨٧ .
- ٣٣ الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ٣٤٢ وما بعد . و ٥٩ ، ثارن :  
*Fakhry, Islamic Occasionalism, p. 33 f.*
- ٣٤ مقالات الاسلاميين ، ص ٣٠١ .
- ٣٥ المصدر نفسه ، ص ٢٠٧ ، وقد قال بهذا الرأي الخياط ، وربما تلميذه الكمي .  
انظر : الشهرستاني ، الملل والنحل ص ٥٣ .
- ٣٦ البغدادي ، اصول الدين ، ص ٣٧ ، والجويني ، كتاب الارشاد ، ص ١٠ - ١١ .
- ٣٧ راجع :  
*Fakhry, Islamic Occasionalism p. 37 f.*
- ٣٨ البغدادي ، اصول الدين ، ص ٤٢ وما بعد ، و ٥٦ وما بعد .
- ٣٩ المرجع السابق ، ص ٥٦ وما بعد ، والاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ٣١٠ و ٥٧٠ .
- ٤٠ البغدادي ، الفرق بين الفرق ، ص ١٢١ ، والاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ٣٢٤ وما بعد .
- ٤١ الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ٣٨ وما بعد . والاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ٣٢١ .
- ٤٢ البغدادي ، اصول الدين ، ص ٤٠ .
- ٤٣ انظر اعلاه ص ٢٩٦ و ٨٨ .
- ٤٤ الباقلاني ، التمهيد ، ص ١٨ ، والاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ٣٧٠ .
- ٤٥ البغدادي ، اصول الدين ، ص ٥١ .
- ٤٦ المرجع السابق ، ص ٤٥ .
- ٤٧ المرجع السابق ، ص ٦٧ و ٤٥ .
- ٤٨ لا سيما في باب اوائل فلاسفة اليونان الذين سبقوا سقراط .

٤٩ راجع السبكي ، طبقات الشافعية الكبرى ، ج ٤ ، ص ١٠١ وما بعد .  
 Jabre, «La biographie et l'œuvre de Ghazali reconsidérées à la lumière de Tabaqât de Subkî», *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire*, 1954, pp. 83 f.

- ٥٠ راجع : في باب رحلة الغزالي هذه ، المرجع السابق ص ٩٤ وما بعد .
- ٥١ المنقذ من الضلال ، ص ١١ .
- ٥٢ المصدر نفسه ، ص ١٢ .
- ٥٣ المصدر نفسه ، ص ١٣ .
- ٥٤ المصدر نفسه ، ص ١٣ .
- ٥٥ القرآن ٦ / ١٢٥ .
- ٥٦ المنقذ ، ص ١٦ وما بعد .
- ٥٧ المصدر نفسه ، ص ٢٩ وما بعد . ان الامام السابع ، بحسب المذهب الاسماعيلي ، والثاني عشر ، بحسب المذهب الامامي ، فائيان ، الا انهما سيظهران في آخر الرمان .
- ٥٨ ان اولي رد على الاسماعيلية يرد في « فضائح الباطنية » للغزالي .
- ٥٩ المنقذ من الضلال ، ص ١٨ .
- ٦٠ انظر املاء ، ص ٢٩٩ ، الاصل ، و :  
 Jabre, «La biographie», p. 78 f.
- ٦١ مقاصد الفلاسفة ، ص ٣١ وما بعد ، و ٢٨٥ .
- ٦٢ راجع :  
 Salman, «Algazel et les Latins», in *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1935-6, p. 103-27.
- ٦٣ تهافت الفلاسفة ، ص ٦ .
- ٦٤ المرجع السابق ، قارن المنقذ ، ص ٢٠ وما بعد .
- ٦٥ تهافت الفلاسفة ، ص ٩ .
- ٦٦ المصدر نفسه ، ص ٣٧٦ والمنقذ ، ص ٢٣ وما بعد .
- ٦٧ الفصل ١ / ٣ وما بعد .
- ٦٨ تهافت الفلاسفة ، ص ٢١ وما بعد . يورد الغزالي مذهب افلاطون بتحفظ ، مشيرا الى ان منهم من انكر قوله بالحدوث . من شراح افلاطون يفسر ارسطو (الطبيعة ٢٥١ ب ١٧ والسما ٢٨٠ ا ٣٠) قول افلاطون في طيمائوس ٢٨ ب بأن العالم عنده والزمان حدثا معا . اما اكنوقراطس على غرار الافلاطونيين والافلاطونيين المحدثين ، فقد ذهبوا الى ان افلاطون اراد تقرير ازالة العالم ، الا انه استعمل لغة الاحداث مجازا . راجع :  
 Taylor, *Plao*, p. 442 f.
- ٦٩ يشير الغزالي ان جالينوس ذهب الى هذا القول في كتابه الذي سماه « ما يستفده جالينوس » . تهافت الفلاسفة ، ص ٢١ والرازي ، الحاصل ، ص ٨٦ .
- ٧٠ تهافت الفلاسفة ، ص ٢٩ وما بعد .

٧١ المرجع السابق ، ص ٣١ . يبدو أن هذه الحجة مستمدة آخر الأمر من يحيى النحوي (فيلوبونوس) ، كما أوردها سنليقيوس في شرحه لطبيعات أرسطو (Diels, 1179, 15-27)  
Van den Begh, Averroes' *Tahafut al-Tahafut*, II, 7. قارن:

٧٢ حول هذه المسألة راجع :  
Marmura, «Avicenna and the Infinite Number of Souls», *Mediaeval Studies*, XXII (1960), 232 f.

٧٣ تهافت الفلاسفة ، ص ٥٣ .

٧٤ المرجع السابق ، ص ٧٠ وما بعد .

٧٥ المرجع السابق ، ص ١٠٢ وما بعد .

٧٦ المرجع السابق ، ص ١٣٦ وما بعد . واعلاه ، ص ٣٠٧ .

٧٧ المرجع السابق ، ص ١٧٢ وما بعد .

٧٨ المرجع السابق ، ص ٢١٠ وما بعد .

٧٩ المرجع السابق ، ص ١٨٢ .

٨٠ المرجع السابق ٢١١ .

٨١ المرجع السابق ، ص ٢١٢ .

٨٢ المرجع السابق ، ص ٢١٤ .

٨٣ المرجع السابق ، ص ٢١٦ .

٨٤ المرجع السابق ، ص ٢٢١ وما بعد .

٨٥ المرجع السابق ، ص ٢٢٧ الخ .

٨٦ المرجع السابق ، ص ٢٢٢ وما بعد .

٨٧ المرجع السابق ، ص ٢٢٧ .

٨٨ راجع اعلاه ، ص ٢٧٨ و :  
Fakhry, *Islamic Occasionalism*, pp. 56 ff.

٨٩  
Fakhry, «The Mu'tazilite View of Free Will», *Muslim World*, XLIII, (1953), 98 f.

٩٠ ويدعى في المصادر العربية فورون : راجع :

Van den Begh, *Averroes' Tahafut al-Tahafut*, vol. I, Introduction, xxix et seq. and vol. II,

٩١ تهافت الفلاسفة ، ص ٢٧٦ وما بعد .

٩٢ أي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة .

٩٣ تهافت الفلاسفة ، ص ٢٨١ . قارن لابن سينا ، النجاة ، ص ٢٨٢ وما بعد . والنشأة (الالهيات) ، ص ٤١٠ وما بعد . حيث يصرح ابن سينا بأن « وأهب الصور » هو العقول الفعالة ، أو آخر المقول المتفاوتة التي تفيض عن الأول . راجع اعلاه ، ص ٢٠٨ .



- ٩٤      الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، ص ٢٨٣ .
- ٩٥      المرجع السابق ، ص ٢٨٤ وما بعد .
- ٩٦      المرجع السابق ، ص ٢٨٥ .
- ٩٧      المرجع السابق ، ص ٢٨٨ .
- ٩٨      المرجع السابق ، ص ٣٥٤ .
- ٩٩      المرجع السابق ، ص ٣٥٥ وما بعد .



## البَابُ الثَّامِنُ

نَسَبُ وَالتَّصَوُّفِ الْإِسْلَامِيِّ وَتَطَوُّرِهِ



## الفصل الأول

### الطريق الفلسفية

#### الصلة بين الله والانسان

ان التصوف ، من حيث هو محاولة لبلوغ اللامتناهي والاندماج به ، اما عن طريق تجانس الطبيعة - كما في المسيحية ؛ او عن طريق الغناء الذاتي ، والرجوع الى حال الوحداية البدائية الخالصة - كما في البرهمية البوذية ؛ - يتنافى مع العديد من التعاليم الدينية في الاسلام . فهناك أولا ، مفهوم التسامي الالهي المطلق الذي عبر عنه القرآن الكريم في الآية « ليس كمثله شيء » ٢ ؛ فهذا المفهوم يتعارض مع فكرة الاتصال الحميم بالله . وهنالك ثانياً، الشعائر الدينية بقيودها واشكالها الصارمة التي لا تترك مجالا لاحتمال وصول سهل غير مشروط الى الحقيقة القصوى . ثم هنالك ثالثاً ، المفهوم الاسلامي للوحدة ، از الاستمرار في حياة الانسان بين هذا العالم والعالم الآخر ، مما يصعب معه الفصل الحاسم بين الوجود المتناهي والوجود غير المتناهي ، عن طريق التخلي عن هذا العالم . فالمسلم المؤمن مدعو لان يتقبل هذا العالم الذي هو « دار فناء » وان يتعلق به ، بمقدار ما هو مدعو الى نشدان العالم الآخر الذي هو « دار بقاء » والى التعلق به ٣ .

على ان القرآن والحديث يرسمان لصلة الله بالانسان ، وللحياة الآخرة، صورة أخرى تختلف عن الصورة التي مر ذكرها اختلافا شديدا . فههنا يوصف الله بأنه اقرب الى المؤمن « من جبل الوريد » (سورة ق آية ١٥) ، وبأنه كلي الوجود وكلي العلم ، بحيث يعلم كل اعمال الانسان ، ويقرأ جميع افكاره ٤ . اما الخيرات الزائلة في هذه الحياة ، فتوصف بأنها لا تعد شيئا بالنسبة الى الخيرات الدائمة في الحياة الآخرة ٥ .

#### طلوع الزهد في صدر الاسلام

وفضلا عن ذلك ، فان مشهد الحساب يوم القيامة قد وصف ، لا سيما في السور المكية الاولى، بتعابير تنبض بالحياة ، وتثير في النفس من الرعب ما

يشعر الانسان بتفاهة الحياة وشقاء الحال في هذا العالم . وعلى ذلك لم يكن من الغريب ان يصبح « الخوف » ابلغ تعبير عن التقوى والورع ١ ، واسمى شعار للسيرة الفاضلة في القرون الاولى من التاريخ الاسلامي . ومع ان « الرهبانية » كانت من المحرمات ، فان عددا من اتقياء المسلمين الاولين ، نظير ابي ذر الغفاري (ت ٦٥٢) وحذيفة (ت ٦٥٧) ، وكلاهما من الصحابة ٢ ، اختارا حياة التقشف ، في حين كان معظم معاصريهما قد آثروا حياة الرغد والرفاهية في هذا العالم .

### الحسن البصري ورائد الزهد

ولعل اهم شخصية ، في تاريخ الزهد الاسلامي الباكر ، رجل جليل القدر ، عظيم التقوى ، من ابناء القرن الاول من العصر الاسلامي ، مر معنا ذكره في مناسبات سابقة ، هو الحسن البصري (ت ٧٢٨) ، الذي عاش في حقبة من اهم الحقب في تاريخ الاسلام . ذلك ان النزاع على الخلافة ، الذي شق صفوف المسلمين على اثر اغتيال الخليفة الثالث عثمان بن عفان سنة ٦٥٦ ، اثار انصار الامويين على العلويين ، وفتح المجال لنضال سياسي وكلامي استمر حوالى قرن كامل . ولقد انبثق عن هذا النضال الكلامي مسائل منها مصير صاحب الكبيرة ، وما اتصل بها من اعتقاد بحرية الارادة ، وايمان بالقضاء والقدر ، مما ادى الى ظهور طلائع الحركة الكلامية في الاسلام ، التي كان زعيمها الاول واصل بن عطاء ، احد تلامذة الحسن البصري ٨ .

ولقد كان مفهوم الحسن البصري للحياة الدينية الفاضلة مفهوما زهديا ، يقوم في اساسه على التقوى والتقشف ونبد الحياة الدنيا ؛ وكان النهج الذي اوصى باتباعه يقوم على التفكير ، ومحاسبة النفس ، والخضوع للارادة الالهية خضوعا مطلقا ينتهي بحالة من الرضا الداخلي التام ، ويفضي الى الوفاق التام بين الارادة الالهية والارادة الانسانية ٩ .

### من الحسن الى رابعة

ولقد كان تأثير الحسن البصري في ما تلا من مراحل الحركة الكلامية والنزعة الصوفية ، على يد جماعة كبيرة من تلاميذه واتباعه ، عظيما جدا . فقد انطلق هذا التيار الجديد من التقشف والتقوى من مدينة البصرة ، وجذب اليه عددا كبيرا من الاتباع . فاشهر امرأة متصوفة في الاسلام ، وهي رابعة

العدوية (ت ٨٠١) ، قضت حياتها برمتها في البصرة ، وزاولت التقشف ، ولزمت حياة العزوبة ، وتخلت عن حطام الدنيا ، وهي الامور التي قرنها البصري بالدعوة الصوفية الصادقة . وقد كانت ، الى ذلك ، السابقة في تاريخ التصوف الاسلامي الى الترويج لفكرة الحب الالهي ١٠ . فقد تحدث متصوفون سابقون عن صلة « شوق » او « خلة » بالله ؛ لكن رابعة تخطتهم بعيدا في حديثها العاطفي عن « حب » المؤمن لله . وهي في ذلك قد اتجهت اتجاهها مغايرا للعرف الديني الاسلامي ، الذي يذهب الى ان الانسان لا يقوى على الاقتراب من الله الا بروح التعبد والورع والرهبة . ولقد طرح عليها يوما سؤال مؤداه : اتحبين الله وتكرهين الشيطان ؟ فكان جوابها : « ان حبي لله قد منعني من الاشتغال بكرهية الشيطان » . وفي رواية اخرى ان النبي ظهر لها في المنام وسالها : يا رابعة ؟ اتحبيني ؟ فاجابته « يا رسول الله وهل نمت من لا يحبك ؟ لكن حبي لله تعالى ، قد ملا قلبي الى حد لم يجعل هناك مكانا لمحبة غيره او كراهيته » ١١ . واروع ما وصفت به حبها هذا آيات تقول فيها :

احبك حبين : حب الهوى	وحبا لانك اهل لذاكا
فاما الذي هو حب الهوى	فشغلي بذكرك عن سواكا
واما الذي انت اهل له	فكشفك للحجب حتى اراكا
فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي	ولكن لك الحمد في ذا وذاكا ١٢

### من البصرة الى بغداد

ثم تحول مركز الحركة الصوفية من البصرة الى بغداد ، وهي المدينة التي اسسها المنصور سنة ٧٦٢ ، وغدت بعد ذلك العاصمة السياسية والدينية للخلافة الاسلامية . وكان من ابرز متصوفة بغداد الاولين معروف الكرخي (ت ٨١٥) ، ومنصور بن عمار (ت ٨٣٩) ، وبشر بن الحافي (ت ٨٤٢) ، وابن ابي الدنيا (ت ٨٩٤) ١٢ . الا ان اعظم متصوفة مدرسة بغداد دون ريب اثنان هما المحاسبي (ت ٨٥٧) والجنيدي (ت ٩١٠) . فالمحاسبي ولد في البصرة ، ثم انتقل الى بغداد ، حيث نشب الخلاف بينه وبين الحنابلة ، لانه اجاز لنفسه استخدام الاساليب الكلامية في عظاته الدينية . وكانت نزعتة الصوفية تقوم على ركنين : الاول محاسبة النفس - ومن هنا جاء لقبه بالمحاسبي - والثاني استمداده لاحتمال اقصى الحزن في سبيل الله (المحبوب) ١٤ . وعنده ان دليل الورع الصادق هو الموت ، وشعار فضيلة

الصبر هو احتمال الالم . ومع انه لم ينكر قيمة الشعائر الظاهرة في العبادة الدينية ، الا انه شدد على الشعور الداخلي في الايمان الذي ، متى اقترن بروح الطاعة والتفاني ، انتهى بصاحبه الى حال روحية تتناسب مع نقاوة ذلك الايمان ١٥ .

### من المحاسبي الى الجنيد

اما ابو القاسم الجنيد فيعتبر في التراث الصوفي من كبار الرائدین ، فضلا عن انه حظي باحترام جميع العلماء على اختلافهم ، من مؤمنين ومارقين ، ابتداء بالسراج والقشيري ، وانتهاء بالحلاج وسعيد بن ابي الخير ١٦ . وكان من معلميه المحاسبي والسقطي ( ت ٨٧٠ ) وابو حفص الحداد ( ت ٨٧٣ ) . وهو مع رصانته قد عظم البسطامي ( ت ٨٧٤ ) ، المروج المرف ل فكرة الاتحاد بالله ، الذي سنمود اليه بعد حين . ولقد كان تأثيره على مراحل التصوف اللاحقة عظيما جدا . ومع انه كان بطبيعته حبيبا وهادئا ، فقد استحوذ عليه شعور عميق بتسامي الله ووحدانيته ، بلغ ذروته ، في تعبير مفرط عن الشوق الى الاتحاد بالله ، اقترن في ما بعد ، باسم الحلاج ( ت ٩٢٢ ) . ومن الجدير بالذكر انه كان بين تلاميذه ، الى جانب هذا الصوفي ، المرف في شوقه الى الاتحاد بالله ، جماعة من اعلام الكلام والتصوف ، ممن اشتهروا بالاعتدال والرصانة ، بينهم الغزالي الذي شهد له بانه كان احد مرشديه الروحيين البارزين ١٧ .

### الجنيد في المعرفة الصوفية

وشعورا منه بالمحاذير التي ينطوي عليها التصوف ، فقد صرح بان المعرفة الصوفية يجب ان لا تخرج عن حدود القرآن والحديث ١٨ . على ان ذلك لم يمنعه من وصف احوال الاتحاد الصوفي بوضوح ، وهي احوال ادرك فحواها لكنه لم يختبرها بالفعل ١٩ . وفي رايه ان نقطة الانطلاق في التصوف هي اليشاق الذي عقده الله مع الانسان القرآن (سورة الاعراف ، آية ١٧١) قبل خلقه له ، وهو ان غاية الانسان الفكرية والروحية هي ادراكه التام لوجوده ، من حيث هو فكرة في الذهن الالهي ، سابقة لخلقه في الزمان ، وللفرق الشاسع بين ماهيته وبين الذات الالهية . وهذا « الافراد » ٢٠ للازل عمن المرضي الزائل ، هو في راي الجنيد دليل المعرفة الحققة للتوحيد ، بل ولكل معرفة صحيحة للذات الالهية . على ان مثل هذه المعرفة ليست كفيلا وحدها بايصال الانسان الى هدفه الاقصى ، من الترفي الى ما وراء احكام الشريعة ،



والاقتراب من الله ، « حتى ليتحول الى هباء ، ويقتل ويدفن ، ثم يعود بعد ذلك الى الحياة ، اذا شاء الله ذلك » . وعندما يتم « افراد » العرضي الزائل من الازلي الباقي ، ويعود المخلوق الى وضعه السابق كفكرة في الذهن الالهي ، يفنى الانسان عن نفسه ، ويحيى في الله ؛ وهذا ، كما اوضح الجنيد ، هو جوهر التجربة الصوفية ٢٢ .

### تكامّل الزهد في التصوف

ان هاتين الفكرتين ، اعني « افراد » ما هو انساني عما هو الالهي ، «ورد» الانسان الى حالته السابقة من عدم الوجود ، او من الوجود الاصلي كفكرة في الذهن الالهي ، هما من سمات النضج والتكامل التدريجي في الصوفية . ولما كان التصوف قد انطلق من مرحلة الزهد ، ومن الحاجة الى بحث شيء من الذاتية في العبادة الشكلية ، فقد بدت الحاجة ملحة الى الارتفاع فوق صعيد الزهد ، والتحليق في اجواء التجربة الروحية الفسيحة . ولقد كان من غير المستطاع ، حتى هذه المرحلة ، تعيين مدى التأثير الدخيل في هذه النزعة ، لكن بظهور هذه الفكرة الجريئة في الفناء الذاتي والاندماج الانساني في الذات الالهية ، اصبحت محاولة اكتشاف تلك المؤثرات الدخيلة امرا محتملا .

### الجنيد من الفناء الى البقاء

في اليوغا الهندية ، ان الغاية من «معرفة الفارق» (الافراد) التي ينشدها الحكيم اليوغي ، في رأي شنكرا مثلا، ليست الاتحاد بالله ، بل عزل الذات ، والتوصل الى تحقيق نمط من الوجود الدائم خارج المكان والزمان ٢٣ . وهذا «العزل» انما هو من قبيل التعميل للوجود الفردي الذي هو الغاية القصوى «للسوفية اليوغية» ، بل ولكل الديانة البرهمية . كذلك في نظام الجنيد ، فان غاية المتصوف القصوى هي بلوغ هذه الحالة من الفناء الذاتي ، استعدادا لرجوعه الى حالته الاصلية من البقاء الابدي ، الذي سلبه اياها حدوثه في الزمان ٢٤ .

### ذو النون والنجوى الالهية

ومن الاعلام البارزين في هذه المرحلة التأسيسية من تاريخ التصوف ذو النون المصري (ت ٨٥٩) . وهو مصري يتحدر من اصل قبلي ، ويكاد

يكون في اخبار التصوف شخصية اسطورية . فهو بهذا الاعتبار شبيه بشخصية اخرى اقرب الى الخرافة هي شخصية العالم الشيعي جابر بن حيان ( ت ٧٧٦ ) الذي قيل انه كان احد اساتذته ٢٥ . فقد نقل انه كان مثله من ارباب التصوف وعلماء الكيمياء واعلام الفلسفة . ومع كل ما كان عليه ذو النون من الاغراق في اسلوبه الادبي ، فانه بقي مثالا للصوفي المعتدل الرصين . وعنده ان هدف الصوفي هو الاتصال بالله ، وانه ليس وراء « مشاهدة وجه الله » من رحمة لارباب النعمة ، الا سماع اصوات الارواح الملائكية ٢٦ . اما الطريق الصوفي ، فيتألف في عرفة ، من عدد من « المقامات » يترتب على المتصوف ان يسلكها ، وعدد مقابل من « الاحوال » قد ينعم بها الله عليه . وهذا الفارق المميز بين « المقامات » و « الاحوال » ، وهو ان الاول يتم بالجهد الانساني ، في حين ان الثاني هبة من الله ، اصبح في ما بعد الفارق المعتمد في التقليد الصوفي . ولا يتوقف ذو النون طويلا عند فضائل الحياة الصوفية ، بل يوجه اهتمامه الى التأكيد على فاعلية ممارسة الشعائر ، والدعاء وقهر النفس في باب التطهر من الاثام . وعندما تطهر النفس من آثامها ، تصبح صالحة لان تتقبل الهيا ، ولان تدخل معه في نجوى روحية حميمة . وبذلك تعود النفس الى حالتها الاصلية من الوجود في الذات الالهية ٢٧ .

والشرط الاساسي في هذه النجوى هو الحب الالهي . والحب الالهي الصادق يستلزم نبذ جميع العواطف الاخرى حتى لا يبقى في القلب الا الله . وفضلا عن ذلك ، فان هذا الحب الالهي - نظير الحب الاسمي الذي وصفته رابعة العدوية ( ويروى انه التقى بها ) ٢٨ ينبغي ان يكون لوجه الله فحسب ، لا لغرض آخر ٢٩ .

### اسطورة ابراهيم بن الادهم

ومن الشخصيات الصوفية الباكورة الاخرى ابراهيم بن الادهم ( ت ٧٧٦ ) . فقد اكثر المؤلفون المتأخرون من الاشارة اليه ، واعتبروه مثالا للتقوى والعزوف عن الدنيا . وتروى عنه حكاية تذكرنا باسطورة غوثاما بوذا، اذ تجعل منه اميرا انكشف له بطلان ملذات الدنيا فنبذها . ذلك انه في ما كان في رحلة صيد ، اذا بهاتف يصيح به مرتين : « الهذا خلقت ام بهذا امرت » ؟ فندم على ما كان منه في حياته الدنيا ، وترجل عن دابته ، واستبدل بها جبة راع من صوف ، وهام على وجهه في الصحراء ، الى ان حط رحاله

## الفصل الاول : الطلائع التنقيفية

في مكة ، حيث يقال انه التقى برابعة العدوية ٢٠ . وفي الروايات ان رحلته هذه الى مكة استغرقت اربعين سنة ، لانه كان مع كل خطوة يخطوها يسجد مرتين . وبروى انه كان يقول : غيري يسلك هذه الطريق على قدميه ، اما انا فاسلكها على رأسي ( يريد وجهي ) ٢١ ؛ اشارة الى ملازمة جبهة المسلم للارض في الصلاة عند السجود . لكنه عندما وصل اخيرا الى مكة ، لم يجد الكعبة - وهي المزار المقدس الذي قصد الحج اليه - وذلك كما اوضح له هاتف ، لان الكعبة كانت قد خرجت للقاء رابعة . وعندما رآها عائدة ، عاتب رابعة قائلا : « ما الضجة التي تحدثنها في الدنيا ، الكل يقولون ذهبت الكعبة للقاء رابعة » فاجابت : « واية ضجة تحدثها انت في الدنيا بان امضيت اربعين سنة حتى بلغت هذا المكان ، لان الكل يقولون: ابراهيم يتوقف كل خطوة ليصلي ركعتين » ٢٢ . اما اطراف تعليق على استجابة رابعة لهذه النعمة الالهية التي اختصت بها ، فقد وردت في اسطورة اخرى جاء فيها انها عندما رأت الكعبة مقبلة نحوها صاحت : « لا اريد الكعبة ، بل رب الكعبة ، اما الكعبة فما افعل بها » ٢٣ ؟

### مفهوم ابراهيم للحب الالهي

ان ابلغ تعبير عن مفهوم ابن الادهم الرفيع لفكرة الحب الالهي ، قد حفظ لنا في مقطع من كلامه ، اورده المحاسبي في « كتاب المحبة » ؛ وفيه يقول ابراهيم لاحد اخوانه : « ان كنت تحب ان تكون لله وليا ، وهو لك محبا ، فدع الدنيا والاخرة ، ولا ترغبن فيهما ، وفرغ نفسك عنهما واقبل بوجهك على الله يقبل الله بوجهه عليك ، ويلطف بك . فانه بلغني ان الله اوحى الى يحيى بن زكريا : يا يحيى ، اني قضيت على نفسي ان لا يحبني عبد من عبادي اعلم ذلك من نيته ، الا كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ، ولسانه الذي يتكلم به ، وقلبه الذي يفهم به . فاذا كان ذلك بقتضت اليه الاشتغال بغيري وادمت فكرته واشهدته ليله . . . فيقرب مني واتقرب منه اسمع كلامه واجيب تضرعه . فوعزتي وجلالي ، لا بعثته مبعضا ينبطه به النبيون والمرسلون » ٢٥ .



## الفصل الثاني

### في اتجاه وحدة الوجود

### البسطامي ، الحلاج و ربهما

#### الاصول الاسلامية والاصول الدخيلة

ان اصول التصوف الاسلامية موضع خلاف بين الباحثين ؛ اثبتها بعضهم نظير لويس ماسينيون ٢٦ ، وشك بها البعض الآخر ، نظير نيكلسون وزهner ٢٧ . وقد تبين لنا في البحث السابق ، انه يكاد لا يوجد في المثل الصوفية الباكورة للحياة ، ما يتعد العثور له على اساس في القرآن او الحديث . ولعل ماسينيون على صواب حيث يؤكد « ان التصوف الاسلامي انما انطلق من الاكباب على قراءة القرآن ، والتأمل في معانيه وتمثلها عمليا في اصوله وتطوره اللاحق » ٢٨ . ثم ان مفاهيم « الفقر الديني » و « الذكر » و « الفكر » و « الصبر » و « الزهد » ؛ بل و « الحب الالهي » و « التأمل » في الذات الالهية ، يمكن اقامة الدليل على انها جميعا نتائج منطقية ، لتشديد القرآن على الجانب الاخروي ، وهو الجانب الاخر للنظرة القرآنية الى الكون الذي سبقت الإشارة اليه . اما ما يجوز ان يعتبر بحق من المقومات غير الاسلامية في النزعة الصوفية ، فهو النزوع الذي ظهر في مدونات المتصوفين الاولين وفي شعائرهم ، الى تخطي الفرائض الدينية التي نصت عليها « الشريعة » ، والى السعي لمعرفة « الحقيقة » التي تتجاوزها . وهذا السعي لبلوغ الحقيقة القصوى ينطوي على الاستفناء ، ليس عن الشريعة فحسب ، بل وعن النبي محمد ، من حيث هو وسيلة الوحي الالهي الى الناس وذلك بداعي رغبة المؤمن في الاتصال المباشر بالله ومناجاته .

#### تبرير الرهبانية في التصوف

ومن الشواهد الهامة على الميل الى اغفال الشريعة الدينية ، او التفاضي عنها ، هو ممارسة التبتل ، والزجر عن الزواج ، باعتبار انه يعيق الالتزام بالحياة الصوفية في التقوى والطهارة . وهكذا فان الحسن البصري ، ورابعة العدوية ، وسواهما من المتصوفين الاولين ، لم يكتفوا بالامتناع عن الزواج

بل قبحوه ونددوا به . حتى ان بعضهم على ما يبدو ، لم يتحرّجوا من ان يضعوا الاحاديث ، وينسبوها الى النبي ، ليبرروا بها نظام التبتل وذلك في زمن لم يتجاوز القرن الثاني للهجرة ٢٦ . وهذا الاقرار بوجود تناقض مستعص بين الزواج وحياة الزهد ، كان في ازدياد في الاوساط الصوفية ، الا ان مثال محمد نفسه حمل المتصوفة الاولين على اللجوء الى رأي غريب ، هو ان محمدا نفسه اُفتى برفع تحريم « الرهبانية » بعد ختام القرن الثاني .

### محمد والحقيقة المحمدية

ولئن كان من الممكن تخريج موقف النبي محمد من الزواج بهذه الصورة، فقد نشأت مشكلة اشد وادهى في باب اعتباره حلقة الوصل الكبرى بين الانسان والله . على ان بعض المتصوفة الاولين الذين لم يذهبوا الى هذا الحد من الغلو الذي ذهب اليه المتأخرون منهم ، اعتبروا دور النبي ، كوسيط بين الله والانسان ، دورا فرعيا الى حد ما . فقد قيل عن رابعة ان النسبي سالها في المنام : « يا رابعة اعجبيني ؟ فقالت : يا رسول الله وهل ثمت من لا يحبك ! لكن حبي لله تعالى قد ملأ قلبي الى حد لم يجعل هناك مكانا لمحبة غيره او كراهيته » ٤٠ . ولعل بعض المتصوفة المتأخرين ، نظير ابن عربي ( ت ١٢٤٠ ) ، شعورا منهم بهذا الاشكال ، تحدثوا عن « حقيقة محمد » ، كماهية مجردة سابقة لوجود الزمان ، لا كشخصية تاريخية تولت مهمة الهية في نطاق الزمان والمكان ٤١ .

### من التوحيد الى وحدة الوجود

وعلى الرغم من هذه الميول الكامنة ، فقد بقي المتصوفة الاولون متشددين في تمسكهم بالسنة . حتى الجنيد نفسه ، الذي يلد بحدود التصوف التوحيدي ، المتأثر بالفهم الهندي للذات ، لم يستنبط جميع النتائج المنطقية المحتملة ، التي استنبطها سواه من المتصوفة الجريئين في ما بعد .

فمن هؤلاء المتصوفين الجريئين الذين تيممهم الحب الالهي ، حتى خطوا ، في القرن التاسع ، الخطوة الاخيرة عبر هاوية وحدة الوجود ، البسطامي والحلاج . وجرى في اثرهما في القرنين التاليين نفر آخر ، منهم سعيد بن ابي الخير ( ت ١٠٤٩ ) ٤٢ ( الذي صادق ابن سينا وراسله ) والشبلي

( ت ٩٤٥ ) ، وكلاهما تكلف في حياته وارائه شيئاً من الفلو ، كافتعال الشلوذ أو الجنون .

### أبو يزيد في شطحاته

ولد أبو يزيد البسطامي في بسطام ، في غربي خراسان . وأخذ التصوف عن رجل هندي كان قد اعتنق الاسلام اسمه أبو علي السندي ، وهو الذي علمه مذهب « الفناء في التوحيد » ٤٢ . وقد ألزم نفسه ، أكثر من أي صوفي آخر ، ممن مر معنا ذكرهم ، بأشد مقتضيات التقشف حتى يتسنى له ، كما قال ، التجرد التام عن الأوضاع الانسانية ولقاء الله وجها لوجه ٤ . ومهما اختلفت التفاسير لسطحات البسطامي الصوفية ، فقد كانت تدور على ظاهرة النشوة الصوفية ، وفكرة الاتحاد بالله ، وانطوت بوضوح على ادعاء الألوهية . ففي إحدى شطحاته ، التي رواها لنا مؤلف صوفي متأخر ، يقول : « رفعتني ( الله ) مرة ، فأقامني بين يديه ، وقال لي : يا أبا زيد ، إن خلقي يحبون أن يروك . فقلت : زينني بوجدانيتك ، والبسني أنانيتك ، وأرفعني إلى أحديتك ، حتى إذا رأني خلقت قالوا : رأيناك ( أي الله ) ، فتكون أنت ذاك ولا أكون أنا ( أي أبا زيد ) هنا » ٤٥ . وفي شطحة أخرى ، لعلها أشهر شطحاته ، يقول : « سبحاني ما أعظم شأنه » . ومع وضوح وحدة الوجود في هذه الشطحات ، فإن قمة التجربة الصوفية ، تبقى عنده على جانب من السلبية والفراغ ، إذ إن النفس تبقى معلقة ، كما في بعض طرق التصوف الهندي ( نظير بتنجالي ) بين الأنا والانت ، والذات والمطلق ، وقد فنيا كلاهما ٤٦ . ونسب إليه كذلك قول يتحدث فيه عن ميدان « اللبسية » التي بلغها ، وبقي يطيف بها عشر سنين حتى — كما قال — « صرت من ليس في ليس بليس » ٤٧ .

### السطح في أصله الهندي

إن التأثير الهندي في هذا النمط من التصوف ، لا يحتمل الشك ، كما أثبت زهر . فهناك حلقة واضحة تصله بالفدنتا ، ليس في ما تعلمه البسطامي من استاذة السندي من « الحقائق الكبرى » فحسب ، بل وفي تركيب نظامه الفكري ، وما انطوى عليه من المعاني « العدمية » . فقد عاش البسطامي في زمن كان فيه شنكرا ( ت ٨٢٠ ) ومدرسته يعملون جاهدين على إحياء الفكر الفدنتي وفي تنظيمه ٤٨ . ثم إن شطحاته الصوفية ، نظير

قوله : « سبحاني ما اعظم شأنني » ، او « انا انت » او « انا هو انا » ، كلها تنم عن اندماج الذات بالاله ، ولها نظائر كثيرة في « الاوبانيشاد » و « الفدنتا » ٤٩ . ولعل اغرب شطحاته ، تلك التي تحدث فيها عن تفتيشه عن الله . فهو لم يجد الله على العرش ، ولذلك جلس مكانه على ذلك العرش ؛ قال : « لقد غصت في بحر الملكوت ( عالم المثل ) ، وفي حجب اللاهوت ، حتى بلغت الى العرش ، فاذا هو خال . وهكذا القيت بنفسي عليه وقلت : ربي اين اجدك ؟ فارتفعت الحجب ، فاذا انا هو انا ، نعم ، انا هو انا . وعدت الى ما كنت انشد ، فاذا هو انا الذي كنت انشد ، وليس آخر سواي » ٥٠ . ومن الغريب حقا ان يتلفظ مسلم في القرن التاسع ، بمثل هذه الشطحات ، التي تكاد تضعه فوق الله ، وينجو مع ذلك من الاذى . على ان هنالك تعليقا لمؤلف متأخر يوضح لنا هذا الاشكال ، هو ان البسطامي عندما اتهم باهمال الفرائض الدينية ، عمد كما قيل ، الى الوسيلة التي تدرع بها متصوفون آخرون ، وهي « الجنون » ؛ وهي الوسيلة التي انقذت حياته وحياة العديدين من زملائه الصوفيين .

### من البسطامي الى الحلاج

على ان هنالك صوفيا من ابناء القرن التاسع ، ابي ان يلجا الى هذه اللريبة ، لكن الثمن الذي دفعه عن غلوه كان باهظا جدا . فالحسين بن منصور الحلاج ، ولد حوالي سنة ٨٥٨ ، في بلدة صغيرة تدعى البيضاء ، غير بعيدة عن شواطئ خليج فارس الشرقية . وكان من اساتذته في التصوف المكي (ت ٩٠٩) ، والتستري (ت ٩٨٦) ، والشبلي (ت ٩٤٥) ، والجنيد ٥١ . وهم اربعة من اشهر الاعلام اطلاقا في تاريخ التصوف . والراجع ان الجنيد هو الذي اقنعه بلبس « الصوف » ؛ وقد كان مرشده لمدة عشرين سنة ، لكنه كان متوجسا من غلوه وغرابة اطواره ، فانفصل عنه - كما قيل - لما بدأ له من تعاليه وغلطه .

### تصرفات الحلاج الشاذة

هذا المزاج الغريب يظهر بوضوح تام في اخبار الرحلة الاولى التي قام بها حاجا الى مكة ، وفي تصرفاته في الفترات الاولى من حياته الزهدية . ففي اثناء حجه الاول ، لزم ردهة المسجد سنة كاملة لا يفارقها . والزائرون الذين راقبوه ، بعد ذلك ، وهو يجلس اثناء الظهر على صخرة خارج مدينة مكة ، والعرق



يتصعب منه ، كانوا اكثر استغرابا لعناده وصموده ، منهم اعجابا بورعه وتقواه . فقد قال احدهم عنه : ان هذا الرجل بعناده يحاول ان يتحدى الله بقدرته وجلده ٥٢ . وذكر احد تلاميذه انه لم يكن ينام مضطجعا بل واقفا ، وربما جلس القرفصاء من وقت لآخر ، لمدة لا تزيد عن ساعة واحدة ٥٣ . وعندما عاد الى بغداد ، لازم الجنيد مرة اخرى . وقد عنفه استاذة على سوء فهمه لطبيعة السكر الصوفي ، ووبخه على اغفاله للكتاب الكريم ، ولاداء الفرائض ، وبصورة خاصة على ادعائه بانه الله ٥٤ .

### الحلاج في المجتمع والسياسة

بهذا الخلاف مع الجنيد ، بدأ الحلاج يتحول عن النظام الصوفي المعروف . فقد فارق حياة العزلة التي غلبت على ابناء الطرق ، ورسم لنفسه خطة من الوعظ والارشاد في المجتمع ، كانت محفوفة بالمجازير . فقد اختلط بشتى طبقات الناس ، من فلاسفة نظير الرازي ، الى امراء امثال امير طالقان ، واقر بانواع من العقائد حيرت معاصريه ، وزادت في صفوف خصومه . نذكر بصورة خاصة انه انضم ، في ما يبدو ، في بعض مراحل نشاطه ، الى الدعوة الشيعية او العلوية ٥٥ . فكانت هذه الخطوة السياسية من دوامي افتضاحه .

### الحلاج و « عين الجمع »

وبعد ان ادى الحلاج فريضة الحج للمرة الثالثة ، عاد الى بغداد ، وقد تغير تماما ، كما يروي ابنه حمد . وكانت السمة البارزة في هذا التغير ، على ما يبدو ، المزيد من الوضوح والرسوخ في شعوره بالاتحاد بالله . اذ اصبحت تجمعه به رابطة شخصية حميمة . وهذه الحالة من الترابط الشخصي ، بين الانا والانت ، يسميها الحلاج « عين الجمع » ، ويقرر ان الله في غشونها يتخلل جميع افعال المتصوف وافكاره وآماله . لكن هذا الاتحاد ، كما يراه الحلاج ، لا يستتبع فناء الذات الكلي ، كما يرى البسطامي ، بل تسامياها بهيج ، واتصالها الحميم بالمحجوب الحقيقي ٥٦ .

### محاكمة الحلاج ومقتله

كان لخطب الحلاج في جمهور البغداديين تأثير متفاوت . فقد رحب به البعض كمخلص ، واعتبره آخرون من اصحاب الكرامات ، او احد الاتقياء

المواظبين على الصلاة . ويبدو ان اكرامه للذكرى المحدث الكبير ، الامام احمد ابن حنبل ، خصم المعتزلة الاكبر ، قد رفع من مكانته عند الجمهور . على ان الكثيرين من الناس اعتبروه دجلا وملحدا يستحق الموت . فضلا عن أنه هو نفسه في احدى عظائمه في مسجد المنصور في بغداد ، اقر ، في ما يبدو ، بان الشريعة قد قضت بقتله ٥٧ . واقام عليه الوزير علي بن الفرات سنة ٩٠٩ دعوى شرعية آخر الامر ، لكنه لم يعتقل الا بعد ذلك باربعة سنوات في بغداد حيث عين مجلس قضاء خاص لمحاكمته ، وذلك في وزارة علي بن عيسى . وقد اتهم بانه عميل للقرامطة ، والقي في السجن تسع سنوات ومع انه حظي ، لفترة قصيرة من الزمن ، بعطف من الخليفة ، وذلك بفضل رئيس الحجاب الذي كان يعطف على قضيته ، فقد الصق به قاضي الشرع تهمة التجديف ، واصدر عليه حكما يفرض العقوبة التي نص عليها القرآن سورة المائدة آية ٣٢ ، سرعان ما صدقه الخليفة ٥٨ .

ومع ان التهمة الرسمية التي وجهت اليه ، كانت ادعاءه الالوهية وتقليد سلطة اعفاء المؤمن من القرائض التي رسمها الشرع ، فقد كانت تهمة التحريض على العصيان عاملا حاسما في تعذيبه واعدامه آخر الامر . اما في ما يتصل بالالوهية ، فيجدر بنا ان نذكر انه عندما جوبه باقوال تفوه بها ، وتحدث فيها بلسان الله بصيغة المتكلم ، دافع عن نفسه بقوله ان مثل هذا الكلام يتفق مع مفهوم « عين الجمع » ، وهو حالة صوفية ينطق فيها الله بلسان المتصوف ، او يكتب بيده . وما المتصوف في هذه الحالة الا اداة بيد الله ٥٩ . لكن خصومه ، لا سيما الوزير حامد ، رفضوا قبول هذه الحذقة . ومع ان الخليفة كان قد امر بجلده ، وحز رأسه ، الا ان الوزير ، بدافع مفرط من حميته ، امر بجلده والتمثيل به وصلبه وحز رأسه . ثم بحرقه وذر رماده فوق دجلة ٦٠ . ولم يكن لهذا الحدث نظير في تاريخ الاسلام الديني قط .

## الفصل الثالث

### التركيب والبناء الفلسفي

#### الحلاج رائد الفلو الصوفي وشهيد

ان تعليم الحلاج الغريب واستشهاده الخارق يدلان دلالة واضحة على المخاطر الكامنة في الصوفية ، وعلى نزعتها الى تفجير جميع الاشكال المتعارفة التي هي منطلق الحمية الدينية والتأمل الروحي . اما قيمتها الباقية في تاريخ الفكر الاسلامي الديني فتكمن بالضبط في مشاعر الفرح والانعقاد التي بثتها في ثنايا العبادة الجافسة . والذي يرمق الصوفية بشيء من العطف يجد في ظاهرة الفلو ، ولا بد ، شواهد تثبت حرص الروح الديني على توكيد ذاته توصلا الى الانعتاق من عقال الطقوس المتحجرة التي كثيرا ما تقيد به . وهكذا اتيح لمفهوم الحب الالهي، والبسط والقبض الذي ينبج عنه، والنظرة الاخروية الى الحياة ، والاستخفاف بما قد يجلبه الفد - هذه الاحوال التي تفتقت عنها الصوفية تفتق الشجرة عن ازهارها - ان تعطي الاسلام بعدا روحيا اضافيا بالغ الشأن .

الا ان هذا التطور الجذري لم يخل من محاذير . ومع ان الثمن الذي دفعه الحلاج وبعض تلامذته كان غاليا ، الا ان حس الحرية المطلقة واللقاء المباشر مع الله ، كان من شأنه ان يبعث في النفس شيئا من الدعوى الروحية التي لا يقي منها الله الا من اصطفاه من عباده . ولعل اشجى تعليق على مصر الحلاج هو رواية ابنه حمد لرؤيا رواها اخذ تلامذة والده جاء فيها انه راي الله جل جلاله في المنام فسأله : « ما فعل الحسين حتى استحق تلك البلية ؟ فقال : اني كاشفته بمعنى ، فدعا الخلق الى نفسه فانزلت به ما رايت » ١١ . ان دعاة هذه الصوفية التوحيدية المسرفة في الفلو لا يستدعون مزيدا من البحث . فالشكلي الذي لم تكن نظرفته الى مفهوم الاتحاد لتختلف عن نظرة الحلاج، لم يتحل بالشجاعة التي اتصف بها هذا المتصوف . فهو لم يتبرا علانية من الحلاج وحسب ، بل صرح اثناء محاكمته بجنونه . والراجح انه لم يكن بهذا التصريح يضمم ضفيئة ، اذ انه تظاهر هو نفسه بالجنون عندما

تعرض للهلاك .. وقد اقرّ في ما بعد ان تظاهره بالجنون هو الذي انقذ حياته ،  
بينما اودت سلامة العقل بحياة العلاج .

### بين العلاج والغزالي

كان استشهاد العلاج ايضا تعليقا بليغا على مفهوم « عين الجمع » ، عند الصوفية . فقد تعرض هذا المفهوم لاساءة الفهم والتأويل ولالانتقاد المرير ، مع انه يمثل نقطة تحول في تاريخ الصوفية وتحذيرا صريحا ضد الاخطار التي تحفل بها الصوفية . اما كبار اعلام الصوفية في الحقبة اللاحقة للعلاج ، كالغزالي وابن عربي ، فقد توفروا بالدرجة الاولى على مهمة التركيب والتأليف . وجد الغزالي ، كما راينا اعلاه ١٢ ، في الصوفية الجواب الشافي عن تساؤله الفكري والروحي . وقد كان اساتذته الكبار في هذا المضمار الجنيّد والمكي والبسطامي والشبلي . الا انه كان ارسخ منهم قدما في التبحر والصفاء الفكري ، لذا بذل جهده المطلق في الدفاع عن مذهب السنة والجماعة والتوفيق بينه وبين كل ما كان يقيم له وزنا . وقد ساعدت عوامل ثلاثة على نجاحه في صياغة عقيدة صوفية تتفق مع هذا المذهب هي اولا : المفهوم القرآني للكائن الاسمي الذي يباين العالم كل المبينة والذي خلقه الله بفعل ارادته المطلقة ( الامر ) ؛ ثانيا : سلم الكائنات الافلاطوني المحدث ، الذي يمثل فيه العقل الكلي صلة الوصل بين الله وخليقته ؛ وثالثا : مفهوم العلاج لحلول الله في ثنايا النفس البشرية التي يستعملها كأداة له ، كما جاء في نظرية « عين الجمع » .

### الغزالي في غمرة التصوف

ان العامل الثاني هو بالطبع ما يهمنى بالدرجة الاولى في نطاق تاريخ الفلسفة . وسواء اكان الغزالي ملتبسا في حملته على الفلسفة المشائية ، كما يرى ابن رشد ١٢ ، ام لا ، فبين انه في مقالتين صوفيتين هامتين هما « مشكاة الانوار » و « الرسالة الدنية » قد اتخذ سلم الافلاطونية المحدثّة للموجودات كعامة متافيزيقية لمذهبه في التصوف . ان « المشكاة » شرح لاية قرآنية ( سورة النور ، آية ٣٤ ) تصف الله بأنه « نور السماوات والارض » ، ويفسرهما الغزالي ، على غرار حكماء الاشراق في القرن الثاني عشر ، تفسيراً صوفياً صريحا .

يذهب الغزالي الى ان لفظة النور تطلق على الله بالحقيقة ، وعلى

### الفصل الثالث : التركيب والبنين الفلسفي

الاجسام النيرة بالمجاز . فنحن نقول ان الباصرة او العقل نوران ، اذ هما يظهران الاشياء ويكشفان عنها . والعقل مع ذلك ، اولى باسم النور من العين ، ما دام لا يظهر الاشياء المدركة وحسب ، بل يظهر ذاته ايضا ولا يخضع لقيود الزمان والمكان ، وبالتالي فهو يحكي نور الله الذي خلق آدم ، كما جاء في الحديث « على صورته ومثاله » . وعالم الشهادة المحسوس هو صورة لعالم الملكوت الخارج عن الحس ، والذي قد يدعى العالم الروحاني والعالم النوراني ( المقابل للعالم الجسماني والظلماني ) ، الذي يذكره القرآن وسائر الكتب المنزلة ١٤ .

### الكون في نظام الغزالي الصوفي

ان ترتيب الموجودات التوراتية يتوقف على مدى قربها او بعدها من نور الله الاقصى ، لذا كانت رتبة اسرافيل فوق رتبة جبريل ، وكان يتلو هذا الاخير ارواح نورانية اخرى تتلقى وجودها هي والاجسام الارضية المسخرة لها من النور الحق ، واذن فالوجود بالنسبة اليها مستعار ، اذا قيس بوجود فاعله الذي يتصف وحده بالوجود الذاتي ، فالوجود الحق اذن هو الله ، وكل ما عداه فوجوده مجازي . « من هنا ترقى العارفون » ، كما يقول الغزالي ، « من حضيض المجاز الى بفاع الحقيقة ، واستكملوا معراجهم ، فراوا بالمشاهدة العيانة ان ليس في الوجود الا الله تعالى ، وان كل شيء هالك الا وجهه (سورة القصص ، الاية ٨٨) ، لا انه يصير هالكا في وقت من الاوقات ، بل هو هالك ازلا وابدا ولا يتصور الا كذلك . فان كل شيء سواه ، اذا اعتبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض ، واذا اعتبر من الوجه الذي يسري اليه الوجود من الاول الحق رؤي موجودا لا في ذاته ، لكن من الوجه الذي يلي موجدته . فيكون الوجود وجه الله تعالى فقط . فكل شيء وجهان : وجهه الى نفسه ووجهه الى ربه ، فهو باعتبار وجه نفسه عدم ، وباعتبار وجه الله تعالى موجود . فاذن لا موجود الا الله تعالى ووجهه . وبناء عليه فكل شيء هالك الا وجهه ازلا وابدا » ١٥ .

### الانسان في نظام الغزالي الصوفي

يحتل الانسان مكانة فريدة في هذا السلم للموجودات ، فالله لم يخلقه على صورته وحسب ، بل جعله « نسخة مختصرة » للعالم . وقد كتبت صورة آدم بخط الله ، لذا جاء في الحديث : « لا يعرف ربه الا من عرف نفسه » .

الا ان هذه الصورة هي صورة الرحمان لا صورة الله ، اي صورة الربوبية ، التي لا يمكن وصفها او التعبير عنها بالعبارات البشرية . وهذا هو السر الالهي الذي يصر الغزالي على امتناع التعبير عنه الا بلغة الاستعارة او المجاز ٦٦ .  
تبدا قوى الادراك البشرية بالحس وتنتهي بالعقل الذي يوسع نطاق المعرفة الى ما لا نهاية له ، عن طريق التاليف والتركيب . الا ان الانبياء والاولياء قد اختصوا بقوة تدعى الروح القدسي النبوي ، تتجلى فيه معارف الغيب واحكام الاخرة وملكوت السماوات والارض . ومن يشك في وجود هذه القوة فهو شبيه بمن عدم قوة الذوق الشعري او الموسيقى ، فلم يستطع ادراك هذه الاشكال الفنية . فينبغي له ، على الاقل ، ان يحسن الظن باصحابها ٦٧ .

### المعرفة بين العقل والذوق

الا ان اعلى مراتب المعرفة عند الغزالي ليست مرتبة العقل او الايمان . بل الذوق ، لذا كانت معرفة الله الحق لا تأتي الا من هذا الباب . ومن الناس من انغمس في ملذات هذا العالم ومشاغله ، حتى استحال عليهم ان يروا نور الله . ومنهم من ادرك الله من حيث صلته بالعالم ، اي كمحرك السماوات ومدبرها . ومن هؤلاء من اعتبره محركا للفلك الاقصى وحسب ، حرصا على وحدانيته ، بينما اسند بعضهم هذه المهمة (أي التحريك) الى كائن او روح مسخر آخر ، ينفذ اوامر سيده هو « المطاع » ٦٨ .

في جميع هذه المراتب من المعرفة الالهية ، يتبين العارفون الله من خلال حجاب من النور يخفي حقيقة ذاته الاصيلية . الا ان منهم صنفا رابعا ، هم الواصلون ، ادركوا ان هذا « المطاع » يتصف بصفة تنافي الوحدانية المحضة والكمال المطلق ، لذا تطلعو من ورائه الى فاطر السماوات والارض المنزه عن الوصف ، والفاطر للمطاع نفسه ، محرك الفلك الاقصى ، ولسائر الافلاك الخاضعة له بأسرها ٦٩ . وخواص الخواص من هؤلاء العارفين فئة انمحقت وتلاشت في الواحد الحق ، فلم يروا في الوجود ذواتهم او اي ذات اخرى ما عدا وجه الله . وهذه الحال من الذوق الصوفي قد تدعى فناء ، او فناء الغناء ، لان العارف يفنى فيها عن نفسه ، ويفنى عن فئاته . وقد بلغ الاستغراق بالبعض ٧٠ حدا من السكر زعموا معه انهم اتحدوا بالله الاحد . والحقيقة ان الحال التي ادركوها لا تعدو التوحيد ، اي الاقرار بوحدانية الحق ، وانه لا موجود في الكون الا هو ٧١ . وهذه الحال تبين حال الاتحاد به كل المباني .

### صوفية الفزالي وحدانية سامية

على هذا الوجه استطاع الفزالي على غرار أستاذه الجنيد ان يدور حول هوة الحلول بحلق دون ان يسقط فيها ، ودون ان يتبرا صراحة من غلاة المتصوفة الذين سبقت الإشارة اليهم ، والذين يأخذ عليهم أحيانا التصريح بأسرار « تطوى ولا تحكى » . لذا كان بوسعنا ان ننظر الى صوفيته كمحاولة لاضفاء صيغة التماسك المتافيزيقي الاقصى على مذهب الوحدانية المطلقة في الاسلام . وكما يقول ونسك Wenstock « ان الفزالي لا يرى في الوجود الا الواحد الحق الذي تصور لسبب ما ، وخلق في حقبة ما من حقب الازل ، عالما لا يتصف بالوجود او القدرة على الفعل ... وترى الحلوية ان الله لا يوجد الا من خلال العالم ، بينما يرى الفزالي ان العالم لا يوجد مطلقا . ان مذهب الفزالي عبارة عن الوحدانية السامية كما تبدو من خلال منظار الافلاطونية المحدثه » ٧٢ .

### من الفزالي الى ابن عربي

الا ان اجرا واوفى محاولة للتعبير عن الرؤيا الصوفية للحقيقة بعبارات افلاطونية محدثة ، هي دون شك محاولة محيي الدين بن عربي ، ولد هذا العالم في مرسية بالاندلس سنة ١١٦٥ ، وطوف في أنحاء الاندلس وافريقيا الشمالية والشرق الادنى واستقر آخر الامر في دمشق حيث توفي سنة ١٢٤٠ . ويبدو ان تطرقه الى التصوف بدا في المرية ، حيث ازدهرت مدرسة ابن مسرة (توفي ٩٣١) ، الفيلسوف والمتصوف ٧٣ . وكان من اسلافه، فضلا عن ابن مسرة ، الترمذي (توفي ٨٩٨) والواسطي (توفي ٩٤٢) وابن العارف (توفي ١١٤١) . ويروي انه « امر » في إحدى رؤاه ان يسافر شرقا ، فوفد على مكة سنة ١٢٠١ ، حيث شرع بتأليف كتابه الضخم « الفتوحات المكية » ، والتقى بالفتاة التي اصبحت في ما بعد زوجته ، وهي صوفية فارسية الاصل . ومن مكة تجول في أنحاء الشرق الادنى ، فزار الموصل وقونية وبغداد والظاهرة ، وانتهى الى دمشق فاستوطنها سنة ١٢٢٣ ، وقضى فيها اواخر ايامه .

يتبين من احدث الدراسات ان ما لا يقل عن ٨٤٦ مؤلفا قد نسبت الى ابن عربي ، وصلنا منها ٥٥٠ . ومن هذا النتاج الضخم يبدو ان ٤٠٠ تقريبا هي من تأليفه فعلا ٧٤ . ويصرح ابن عربي في عدد منها انه قد كتبها بوحى

من الله او بامر من النبي ٧٥ . وقد رأينا قبلا دعوى الحلاج أن الله يستخدم المتصوف كاداة أو لسان حال له .

### وحدة الوجود في نظام ابن عربي

يدور مذهب ابن عربي ، كما يتبين من محتوى كتابيه «الفتوحات المكية» و «فصوص الحِكم» ، على مفهوم وحدة الوجود ؛ مع أن نقطة الانطلاق في تفكيره هي نظرية الكلمة . وعنده أنه لكل نبي من الانبياء حقيقة خاصة به يدعوها كلمة ، هي مظهر من مظاهر الذات الالهية . ولولا تجليات هذه الذات في تلك الكلمات أو ( التجليات النبوية ) لبقيت طبيعة الوجود الحق مستترة الى الابد . وتلك الذات هي مصدر كل وجود ، لذا كانت ازلية وغير متجزئة وغير متحولة . ويميز ابن عربي بين الجانب الخفي لتلك الذات ، الذي يمكن وصفه أو ادراكه ، وهو جانب «الاحدية» ، كما يدعوها ، وبين جانب «الربوبية» ، الذي يتصل الله من خلاله بالعالم ويصبح المعبود ، من حيث هو الرب أو الخالق . وليس في الجانب الاول أي تعدد أو تضاد أو تعيين ، فأمكن دعوة الله في هذا المضمار النور المحض أو الخير المحض وبعبارة واحدة «العماء» . أما في الجانب الثاني فثمة تعدد وتباين ، ما دام الله عبارة عن الخالق والخلقة في الوقت نفسه ٧٦ .

يدخل التعدد على الله اذن من خلال صفاته أو تعييناته المتعددة . فإذا نظرنا اليه بحد ذاته فهو «الحق» ، أما اذا نظرنا اليه من خلال صفاته ، كما تتجلى في الدوات الممكنة ، فهو «الخلق» . الا ان هذين المظهرين للذات الالهية : الوحدة والكثرة ، الاول والاخر ، الحادث والقديم ، الضروري والممكن ، هي جميعا عبارة عن ذات واحدة ٧٧ .

### علة خلق العالم

كانت الخلقة قائمة اصلا في الذهن الالهي كنماذج ازلية يدعوها ابن عربي اعيانا ثابتة . الا ان الله الذي كان «مخفيا» في الاصل اراد ان يكشف عن ذاته ، فابدى الخلقة باسرها بفعل الامر ، وهي منه كالصورة من المرآة أو الظل من الشخص أو العدد من الوحدة . اما حافزه على اخراج العالم من العدم الى الوجود فهو «حركة حب» ، كما جاء في الحديث : «كنت كنزا مخفيا لم اعرف ، فاحببت ان اعرف» ٧٨ . اما اسمى التجليات الالهية فهو الذات البشرية التي يردها ابن عربي الى وجود آدم ويدعوها الكلمة الادمية



او الانسان الكامل ٧٩ ، والحق ان وجود هذا الانسان الكامل هو علة بقاء العالم ووجوده معا .

### الانسان الكامل بين الحلاج وابن عربي

يعود مفهوم الانسان الكامل الذي خلقه الله على صورته ومثاله الى الحلاج ، وقد لعب دوراً رئيسياً في محاولة تفسير العلاقة بين الله والانسان تفسيراً عقلياً . وعند ابن عربي ان اللاهوت والناسوت ليسا طبيعتين متفاوتتين، بل وجهان او خاصتان تجليان عند كل مرتبة من مراتب الوجود. فاللاهوت هو ما يقابل الوجه الباطن من كل موجود ، بينما الناسوت هو ما يقابل الوجه الظاهر منه. وبالصطلح الفلسفي يقابل الاول الجوهر، بينما يقابل الثاني العرض . وتبلغ الخليقة ذروتها في الانسان ٨٠ ، العالم الصغير ، وهو صورة مختصرة للكون ، تنطوي على جميع انحاء الكمال التي يتصف بها العالم الكبير ، فضلا عن الذات الالهية نفسها . ولذلك دعى الانسان ( في القرآن ) خليفة الله على الارض .

### الانسان الكامل والحقيقة المحمدية

ومع أن ابن عربي يتحدث عن الجنس البشري عامة ، او سلالة آدم ، بمبارات الشفاء المفرط هذه ، فقد اختص الانبياء والاولياء بفضل التقدم على سائر البشر . واعتبر محمدا الانسان الكامل الحق . ولما كان الانسان الكامل التجلي الاكمل للذات الالهية ، كان عبارة عن الكلمة النبوية ، التي تجلى في «الحقيقة المحمدية» . الا انه ينبغي ان نفهم من هذه العبارة الروح او الذات الازلية التي تحمل آخر تجليات الكلمة الالهية واعلاها، لا شخصية النبي محمد التاريخية . ويرد ابن عربي هذه الذات الى العقل الاول ، او العقل الكلي عند الافلاطونيين المحدثين . وما مجموع الاناس الكاملين او الانبياء الا تجليات مباشرة لهذا العقل الذي انزل محمدا منه في المنزلة العليا وسواه من الانبياء في منازل متتالية ٨١ . وليست الحقيقة المحمدية الكلمة الاولى التي يفصح الله من خلالها عن ارادته وحسب ، بل هي مبدا الخلق او الابداع الذي بواسطته اوجد الله العالم . من هذه الناحية كانت هذه الحقيقة شبيهة بالكلمة فسي المسيحية التي «بها كَوْن كل ما كَوْن» . وهي كذلك شبيهة بالمفهوم الشيعي للامام ، الذي اعتبر خليفة لله على الارض والقطب الذي تدور الخليقة حوله وعلة وجودها الجوهرية ٨٢ .

### الانسان الكامل والعقل الكلي

وهكذا فالانسان ، في عرف ابن عربي ، تجل للعقل الكلي والكائن الذي تنعكس فيه جميع صفات الله وكمالاته . اضيف الى ذلك ان الانسان وحده قادر على معرفة الله معرفة تامة . فاللائكة لا تدركه الا كذات روحانية منزهة وحسب ، بينما يدركه الانسان في طبيعته المزدوجة كذات جوهرية ( اي الحق ) من جهة ، وتجل لهذه الذات في عالم المخلوقات الظاهرة للعيان ( اي الخلق ) ، من جهة ثانية .

### النفس الانسانية جوهر مفارق

ويميز ابن عربي بين النفس البشرية او الناطقة وبين النفس الحيوانية او البهيمية . وعلى غرار ارسطو ، يعتبر هذه النفس الحيوانية مبدأ الحياة في البهائم ، الا انه يرى فيها على غرار افلاطون جزءا من النفس الكلية . الا ان هذه النفس مادية او هيولانية، وهي منتشرة في جميع أنحاء الجسد ومركزها هو القلب ، بينا النفس الناطقة مفارقة للمادة وغير فاسدة . وهو لا يقر ابن رشد والافلاطونيين المحدثين العرب جملة على قولهم انها ستتحد ( او تتصل ) آخر الامر بالعقل الكلي ، الذي تؤلف جزءا منه ، بل ان الله سوف يخلق لها حيزا آخر ، شبيها بهذا العالم ، تلحق به لدى مفادرتها للجسد ٨٣ . وهذه النفس الناطقة ( او الروح ) مبينة كل المبينة للجسد - حيزها الموقت في هذا العالم . لذا استحال ان تكون جزءا من الجسم او قوة فيه ، بل هي جوهر مفارق بسيط يتحكم بجميع قوى النفس الحيوانية الدنيا، فهي بالفعل جزء من « عالم الامر » او العالم الروحاني ٨٤ .

### النفس والفناء الصوفي

اما موضوع ادراك هذه النفس الناطقة ، لدى بلوغها اسمى درجات التجربة الصوفية ( اي الدوق ) ، فهو وحدة الوجود بأسره واتحادها به . وعندما تبلغ النفس هذه الحال ، تفقد اي وعي لذاتها كذات مفارقة للعالم ، بحيث يصح أن يقال اذ ذاك انها قد بلغت مرحلة الفناء الصوفي ، الذي طالما اشار اليه المتصوفة من الجنيد حتى الغزالي . وهذه النفس لا تفني عن ذاتها وحسب ، بل عن العالم برمته ، فلا تمي اي ذات او صفة او فعل في العالم سوى الله ٨٥ . ومتى بلغت النفس هذا الطور تكون قد بلغت الغاية

### الفصل الثالث : التركيب والبنيان الفلسفي

القصوى لكل طلب بشري ، وادركت ذوقا وحيانا وحدة جميع الاشياء المطلقة . وهذا الطور الاخير قد يدعى ، كما دعاه الغزالي ، طور الفناء في التوحيد ٨٦ .

#### نظام ابن عربي ذروة التصوف

ان التطور اللاحق في تاريخ التصوف لا يعني مؤرخ الفكر الاسلامي كثيرا . فقد بلغ التصوف مع ابن عربي ذروته ، ونفدت طاقته الخلاقة . جمع ابن عربي في نظامه الشامل بين نزعة اوائل المتصوفة الى الانقطاع عن العالم ، من جهة ، وبين الحس المرهف بوحدة جميع الاشياء ، من جهة ثانية . اضاف الى ذلك انه على غرار رابطة العدوية واقربائها من الزهاد ، رفع المحبة ، ولا سيما محبة الخالق الى مرتبة المعتقد الديني .

عبر ثلاثة من معاصري ابن عربي او لاحقيه ، هم ابن الفارض ( توفي ١٢٣٥ ) وعطار ( توفي ١٢٢٩ ) وجلال الدين الرومي ( توفي ١٢٧٣ ) ، ادوع تعبير شعري عن عواطف التعجب والمحبة والفرح والدهشة امام التجربة الصوفية ، وهي عواطف حاول متصوفون آخرون التعبير عنها نثرا ، بعبارة فلسفية متزنة . فابن سبعين ( توفي ١٢٧٠ ) ، مواطن ابن عربي واحد اتباعه ، اوّل رؤياه لوحدة الوجود تأويلا ارسطوطاليا عن طريق مفهوم الصورة ، وانتقد الافلاطونية المحدثة انتقادا مريرا ٨٧ .

وبعد ذلك بنحو قرن ، واصل عبد الكريم الجيلي ( توفي ١٤٢٨ ) تأملات ابن عربي في مفهوم الانسان الكامل والحقيقة المحمدية والفيض ، واستغل بعض هذه المفاهيم ، لا سيما مفهوم الانسان الكامل ، استغلالا تاما ٨٨ .

#### الطرق الصوفية بعد ابن عربي

اما على الصعيد الديني الشعبي ، فقد اتخذت الصوفية شكل « الخنقة » او الطريقة ، وهو شكل عملي واجتماعي صريح . وهكذا انتشرت الطريقة القادرية التي اسسها عبد القادر الكيلاني ( او الجيلاني ) ( توفي ١١٦٦ ) في القرن التاسع عشر في انحاء العالم الاسلامي ، من الهند حتى مراكش ، ولها اتباع ناشطون اليوم في السودان الغربي . وقد أسس احمد الرفاعي ( توفي ١١٧٥ ) الطريقة الرفاعية التي تختلف عن الطريقة السالفة في شدة تعصب اتباعها واخذهم بالخرافات . ومن الطرق الاخرى الاحمدية او البدوية ، التي اسسها احمد البدوي ( توفي ١٢٧٦ ) ابان حملة القديس لويس على مصر ، ومركزها اليوم في طنطا في صعيد مصر ٨٩ .

### الطرق الصوفية على الصعيد الشعبي

امتدت جذور الطرق الصوفية الى الحياة الشعبية في آسيا الغربية وافريقيا الشمالية كليهما . وفي عهد الموحدين ، حظيت الصوفية باعتراف الدولة وتأييدها الرسميين ، وذلك للمرة الاولى على الأرجح في التاريخ الاسلامي . ومن خواص الصوفية في افريقيا الشمالية طابع « المربوطية » الذي اتسمت به ، اي عبادة الاولياء . وقد انتشرت الفرق المربوطية حتى النيجر جنوبا ومصر شرقا . ومن عوامل نجاحها انها وجدت تربة صالحة لها في بقايا التانس والسحر الشائعين بين البربر في افريقيا الشمالية ١٠ .

ومن اشهر الطرق الصوفية اطلاقا الشاذلية ، التي اسسها احد تلامذة الشاذلي ( توفي ١٢٥٦ ) في تونس ، فامتدت منها الى شتى انحاء افريقيا الشمالية ، وعنها ايضا تشعبت طرق اخرى كالتيجانية والرحمانية ، التي ما زال لها بعض النفوذ حتى يومنا هذا .

### التزعات الصوفية في العصر الحديث

ومع ان هذا الضرب الشعبي من التصوف اخذ في التحول الى مجتمعات ينشد افرادها الوجد الصوفي عن طريق التكرار الالي لاسم الجلالة ، فقد اكدت الصوفية مرارا على حيوتها في العصور الحديثة ، وبوسمنا ان نذكر هنا اسم بن علوية ( توفي ١٩٣٤ ) الغد الذي اسس في اوائل هذا القرن طريقة صوفية حظيت بشعبية كبيرة ، حتى في بعض الاوساط الفكرية الاوروبية ، لا سيما في فرنسا وسويسرا . وقد كانت نزعة بن علوية التوحيدية اقوى من نزعة ابن عربي نفسه ، وانصف مذهبه بقدر اكبر من التلفيق . ومع ذلك ، فان هذه الطريقة وطرقا اخرى سواها ما زالت تعيش تحت ضغط قوى شتى في العالم الاسلامي ، سواء في ذلك العلمانية والقومية وحرركات التجديد ، والحنبلية الجديدة ( كما تتجلى اليوم في المذهب الوهابي في الجزيرة العربية ) ومذهب الاخوان المسلمين في مصر ، وما شاكلها من فئات محافظة ١١ .

## حواشي الباب الثامن

- ١ Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, p. 6 f.
- ٢ القرآن ، سورة النورى ، الآية ١١ .
- ٣ راجع القرآن ، سورة الاعراف ، الآية ٣٠ ، سورة البقرة ، الآية ١٨١ ، وسورة الحج ، الآية ٧٧ .
- ٤ القرآن ، سورة الاحزاب ، الآية ٣٧ .
- ٥ القرآن ، سورة الانعام ، الآية ٩٩ ، سورة يونس ، الآية ٢٥ ، سورة الرعد الآية ١٨ .
- ٦ من الجدير بالذكر ان هذين اللفظين والفاظا عديدة اخرى تحمل معنى التقوى نستق من جمل معنى الخوف .
- ٧ Anawati and Gardet, *Mystique musulmane*, p. 23 f. and Smith, *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*, p. 153 f.
- ٨ انظر اعلاه ص ٧٩ ، و Hitti, *History of the Arabs*, p. 178 f.
- ٩ Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, p. 168 f.
- ١٠ Ibid, 194 f.
- ١١ انظر بدوي ، شهيدة المشق الالهي ، ص ١٥١ .
- ١٢ المرجع المذكور ، ص ١٢٣ .
- ١٣ Massignon, *Essai*, p. 206 f. and Anawati and Gardet, *Mystique musulmane*, p. 28.
- ١٤ Anawati and Gardet, *Mystique musulmane*, p. 29; Massignon, *Essai*, p. 217.

Massignon, <i>Essai</i> , p. 221 f.	١٥
Massignon, <i>La Passion d'al-Hallaj</i> , II, 34; Abdel-Kader, <i>The Life, Personality and Writings of al-Junayd</i> , p. 34 f.; الرسالة ، ص ١٨	١٦
انظر : المنقذ من الضلال ، ص ٢٥ .	١٧
Abdel-Kader, <i>The Life, Personality and Writings of al-Junayd</i> , p. 67, 86 f. الرسالة ، الرسالة القشيرية ، ص ١٩ و	١٨
Massignon, <i>Essai</i> , p. 275 f, and Abdel-Kader, <i>al-Junayd</i> , p. 76 f.	١٩
القشيري ، الرسالة القشيرية ، ص ٣ .	٢٠
Massignon, <i>La Passion d'al-Hallaj</i> , I, 36.	٢١
القشيري ، الرسالة ، ص ١٢٦ ،	٢٢
Zachner, <i>Hindu and Muslim Mysticism</i> , p. 141	
Zachner, <i>Hindu and Muslim Mysticism</i> , p. 9, 135 f.	٢٣
Zachner, p. 146, and Appendix B, II; of Abdel-Kader, <i>al-Junayd</i> , النص العربي	٢٤
ابن التديم ، المهرست ، ص ٢٥٨ ، ٢٥٥ .	٢٥
Smith, <i>Studies in Early Mysticism</i> , p. 235; and Massignon, <i>Essai</i> , p. 187.	٢٦
Smith, <i>Studies in Early Mysticism</i> , p. 232 f.	٢٧
بدوي ، شهيدة الحب الالهي ، ص ١٦٢ .	٢٨
Smith, <i>Studies in Early Mysticism</i> , p. 234	٢٩
Smith, <i>Studies</i> , p. 179 f. القشيري ، الرسالة ، ص ٨ ، قابل	٣٠
بدوي ، شهيدة الحب الالهي ، ص ١٤٥ .	٣١
الرجع السابق ، ص ١٤٥ وما بعد .	٣٢
بدوي ، شهيدة الحب الالهي ، ص ١٤٥ وما بعد .	٣٣
هذه رواية أخرى للحديث القدسي الذي يروى أن الله اوحاه للنبي بواسطة جبريل . انظر القشيري ، الرسالة ، ص ١٤٢ .	٣٤
<i>Textes inédits</i> , p. 22. نقلا من ماسينيون ،	٣٥
Massignon, <i>Essai</i> , p. 84 f, 116 f.	٣٦
Zachner, <i>Hindu and Muslim Mysticism</i> , p. 111 f, and Nicholson, <i>Mystics of Islam</i> , p. 10 f.	٣٧

Essai, P. 84.	٢٨
يشفي التمييز هنا بين نشأة التصوف وطواره اللاحقة .	
بدوي ، شهيدة العشق الالهي ، ص ٥٢ وما بعد .	٣٩
بدوي ، شهيدة العشق الالهي ، ص ١٥١ ، وانظر اعلاه ايضا .	٤٠
انظر الفتوحات المكية ، ج ٢ ، ص ٩٧ ، وفصوص الحكم ، ص ٢١٩ وما بعد .	٤١
Nicholson, <i>Studies in Islamic Mysticism</i> , p. 1 f.	انظر : ٤٢
Zachner, <i>Hindu and Muslim Mysticism</i> , p. 93 f.	٤٣
Massignon, <i>Essai</i> , p. 246.	٤٤
Zachner, <i>Hindu and Muslim Mysticism</i> , p. 76.	٤٥
Massignon, <i>Essai</i> , p. 278	٤٦
<i>Ibid</i> , p. 278	٤٧
Zachner, <i>Hindu and Muslim Mysticism</i> , p. 111.	٤٨
<i>Ibid</i> , p. 112 f.	٤٩
مناقب البسطامي ، ص ١١٦ .	٥٠
Massignon, <i>La Passion d'al-Hallaj</i> , I, 24 f.	٥١
ابن خلكان ، وفيات الاعيان ، (موتجئ ١١٢٥) ص ١٨٦ .	
Massignon, <i>La Passion d'al-Hallaj</i> , I, 55.	٥٢
<i>Ibid</i> , p. 69.	٥٣
<i>Ibid</i> , p. 60 f.	٥٤
<i>Ibid</i> , p. 76.	٥٥
Massignon, <i>La Passion d'al-Hallaj</i> , I, 116 f.	٥٦
<i>Ibid</i> , I, p. 129 f.	٥٧
Massignon, <i>La Passion d'al-Hallaj</i> , I 274 f.	٥٨
<i>Ibid</i> , p. 260.	٥٩
Massignon, I 289, 306;	٦٠
قابل ابن خلكان ، وفيات الاعيان ، ص ١٨٦	
Massignon, <i>Akhbar al-Hallaj</i> , Paris, 1967, p. 87.	راجع : ٦١
راجع اعلاه ، ص ٢٩٩ الخ .	٦٢
راجع فصل المقال ، ص ١٨ .	٦٣
مشكاة الأنوار ، ص ٥١ ، ويستعمل القرطبي في هذا السياق الالفاظ والاستعارات الفيزية المتداولة في اوساط الانلاطونية المحدثة .	٦٤

- ٦٥ مشكاة الانوار ، ص ٥٥ - ٥٦ . راجع :  
Fakhry *Islamic Occasionalism* pp. 7 f.
- ٦٦ مشكاة الانوار ، ص ٧١ الخ .
- ٦٧ مشكاة الانوار ، ص ٧٨ .
- ٦٨ طلق هذه التسمية في الرسالة الدنية على القتل الكلي في النظام الاغلاطوني المحدث .  
راجع الجواهر الفوالي ، ص ٢٥ .
- ٦٩ مشكاة الانوار ، ص ٦١ الخ .
- ٧٠ يعني الشبلي والبسطامي اللذين سبقتا الإشارة اليهم ، في ص ٥٧ .
- ٧١ راجع احياء علوم الدين ، الجزء الرابع ، ص ٢٤٢ . وقارن مذهب الجنيد في هذا الباب ، في :
- ٧٢ Wensinck, *La pensée de Ghazali*, p. 9. راجع :  
قارن النظائر الهندية لهذا المذهب في :  
Zachner, *Hindu and Muslim Mysticism*, pp. 162 f.
- ٧٣ Asin Palacios, *Ibn Masarra*, pp. 94 f. راجع :  
ولكن قارن : Affifi, *The Mystical Philosophy of Ibn'l-Arabi*, pp. 178 f.
- ٧٤ Yahia, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibnul'Arabi*, I, 73 f. راجع :  
٧٥ راجع : فصوص الحكم ، ص ٤٧ الخ .  
٧٦ فصوص الحكم ، ص ٢٨ الخ و ٦٣ .  
٧٧ المرجع السابق ، ص ٧٦ الخ . والتعليق . راجع ايضا :  
Affifi, *The Mystical Philosophy*, pp. 10 f.
- ٧٨ Affifi, *The Mystical Philosophy*, p. 82. فصوص الحكم ، ص ٢٠٢ و :  
٧٩ فصوص الحكم ، ص ٤٨ الخ و ٧٥ الخ .  
٨٠ فصوص الحكم ، ص ٥٥ الخ .
- ٨١ Affifi, *The Mystical Philosophy*, pp. 71 f. راجع :  
٨٢ Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, pp. vi, 138 f. راجع :  
٨٣ Affifi, *The Mystical Philosophy*, p. 121. راجع :  
٨٤ المرجع السابق ، ص ١٢٢ .  
٨٥ المرجع السابق ، ص ١٤٣ الخ .  
٨٦ راجع اعلاه ، ص ٣٤٠ .



Anawati, et Gardet, <i>Mystique Musulmane</i> , p. 65.	راجع :	٨٧
Nicholson, <i>Studies in Islamic Mysticism</i> , pp. 76 f.	راجع :	٨٨
Anawati et Gardet, <i>Mystique musulmane</i> , p. 6 .		٨٩
	المرجع السابق ، ص ٧٠ .	٩٠
	المرجع السابق ، ص ٧٢ الخ .	٩١



## البَابُ التَّاسِعُ

الحَقِيقَةُ الدُّنْيَوِيَّةُ وَالْعَوْدَةُ إِلَى الْمُسْلِمَاتِ



## القَصَصُ الأول

### طَبَقُ السَّائِلِ الْفَاسْفِي فِي الْأَنْدَلُسِ

#### الوحدة الثقافية بين المشرق والمغرب

ترقى طلائع الانتاج الفلسفي في الاسلام ، كما رأينا ، الى قيام الخلافة العباسية في القرن الثامن . وقد تأسست في الاندلس ، آنذاك اماراة منافسة على يد الامير الاموي الوحيد الذي اقلت من يد العباسيين ، عبد الرحمن الداخل ( ٧٥٦ - ٧٨٨ ) ، واستطاعت هذه الامارة ، في زمن قصير ، ان تنافس العباسيين ، ليس في الميدان السياسي وحسب ، بل في الحقل الثقافي ايضا . وهكذا قيض للاندرلس الاموي ان يسطر صفحة من المسع الصفحات العلمية في تاريخ الاسلام ، ويصبح الجسر الذي عبر عليه العلم اليوناني والعربي الى أوروبا الغربية في القرن الثاني عشر .

وعلى الرغم من التنافس الذي احتدم بين العباسيين في المشرق والامويين في الاندلس ، فان الصلات الثقافية بين الجناحين الشرقي والغربي للامبراطورية الاسلامية لم تنقطع ؛ واستمر العلماء في رحلاتهم ، من طرف هذه الامبراطورية الى طرفها الآخر ، منذ اواسط القرن التاسع ، حاملين معهم الكتب والآراء التي صانت ما يسوغ لنا دعوته بالوحدة الثقافية في العالم الاسلامي .

#### الحركة الفكرية في طبقات صاعد

يروى مؤرخ الفلسفة والطب صاعد بن احمد بن صاعد الاندلسي ( توفي ١٠٧٠ ) ، مؤلف كتاب « طبقات الامم » ، ان الاقبال على الفلسفة والعلم بدا في القرن التاسع ، وذلك في عهد حاكم الاندلس الخامس محمد ابن عبد الرحمن ( ٨٥٢ - ٨٦٦ ) وكانت المواضيع التي اهتم بها العلماء الاندلسيون قبل هذه الحقبة مقصورة على الفلك والطب ، فضلا عن علوم الفقه والحديث واللغة ، الا ان الاقبال على « العلوم القديمة » لم يلبث ان حظي بالتشجيع والرعاية . فاستورد الحكم الثاني ( المستنصر ) ( ٩٦١ -

## الباب التاسع : الحقبة الاندلسية والعودة الى المشاية

( ١٧٦ ) الكثير من المؤلفات العلمية والفلسفية من المشرق ، حتى أصبحت قرطبة بجامعة ومكتبتها الكبيرتين تضارع بغداد كمركز لطلب العلم في العالم الاسلامي ٢ .

الا ان الامر لم يلبث ان تغير في خلافة هشام الثاني ( المؤيد بالله ) ( ١٧٦ - ١٠٠٩ ) ، ابن المستنصر وخليفته ، الذي امر باحراق الكتب التي كانت قد اجتمعت للحكم في « العلوم القديمة » ، لا سيما المنطق والفلك ، وذلك ارضاء للفقهاء والجماهير الذين درجوا على التنكر لدراسة هذه المواضيع ٢ . وبانتصاف القرن الحادي عشر ، عاد الاقبال على الفلسفة والعلوم الى سابق عهده ، ونبه ذكر عدد من العلماء ، نخص بالذكر منهم عبد الرحمن بن اسماعيل المعروف بالاقليدي ، الذي الف في المنطق . وجريا على عادة علماء الاندلسيين ، سافر شرقا في البحث عن المؤلفات العلمية . كذلك تجدر الإشارة الى ابي عثمان سعيد بن فتحون ، الذي اشتغل بالموسيقى والنحو ، والف رسالة في المدخل الى علوم الفلسفة دعاها « شجرة الحكمة » ٤ .

### دور الجريطي في النهضة الفكرية

الا ان المؤلف الذي تنوه به مصادرنا كالمع الرياضيين والفلكيين في هذه الحقبة هو مسلمة بن احمد الجريطي ( توفي ١٠٠٨ ) . فقد طوف ، على ما يبدو ، في بلاد المشرق ، واتصل ، كما في روايات عديدة ، باخوان الصفا ، واحضر رسائلهم الى الاندلس في احدى رحلاته ، بل ان احدى الروايات المعروفة تنسب اليه تأليف « الرسالة الجامعة » ، وهي تلخيص لـ « رسائل اخوان الصفا » الواحدة والخمسين . ورسالة ضخمة في الطلاسم والطبيعات ، موسومة بـ « غاية الحكم » . تشتمل هذه الرسالة على فكر كثيرة هرمسية وافلاطونية محدثة تعكس تأثر اخوان الصفا . الا ان بعض المفارقات التاريخية تلقي الشك على صحة نسبتها الى الجريطي . ومهما يكن من امر ، فقد ترك الجريطي في تطور الفكر الاندلسي تأثيرا بالغا عن طريق طائفة من التلاميذ لم ييزهم احد - كما يقول صاعد - في بلاد الاندلس ٧ .

### بين الجريطي وابن باجه

ومن العلماء الذي يقرن اسمه بالصوفية محمد بن عبدالله بن مسرة ،

الذي يدعوهُ صاعد بالباطني ( اي احد اتباع الشيعة الاسماعيلية ) . اتهم هذا العالم بالزندقة فسافر شرقا ومال الى مذهب المعتزلة في الكلام ، الا انه ما لبث ان عاد الى وطنه واختار حياة الزهد والورع ٨ . وينسب اليه بوجه خاص الاخذ ببعض القضايا الانبدالية المنحولة ، وهي خليط من النظريات الانبدالية والافلاطونية الجديدة المعروفة ٩ .

ومن علماء القرن الحادي عشر الذين اشتغلوا بالفلسفة والمنطق ، يذكر صاعد ابا الحكم عمرو الكرمانى ، الذي برز خاصة في الهندسة ، وسافر شرقا حتى حران ، باحثا عن المؤلفات الرياضية . ويروى انه احضر معه من الشرق نسخة من «رسائل اخوان الصفا» ، التي غالبا ما ينسب الى المجريطي ادخالها الى الاندلس كما مر . ومن مؤلفي هذه الحقبة الآخرين ابن الجلاب وابن القناري او القناري وابن حزم ١٠ وابن سيده ١١ . ويلاحظ صاعد مع ذلك انه لم يكن احد منهم ذا فضل مرموق في العلوم الطبيعية والالهية ، باستثناء عبد الله بن التباش البجائي ١٢ وربما ابي عثمان بن البغوش الطليطي ١٣ .

#### ابن باجه رائد الحركة الفلسفية

ولا ريب في ان اول علم من اعلام الفلسفة الاندلسية هو ابو بكر محمد ابن الصائغ ، المعروف بابن باجه او باجه (وفي المصادر اللاتينية Avempace) ولد هذا الفيلسوف في سرقسطة وانتقل بعدها الى اشبيلية فغرناطة ، وتوفي مسموما سنة ١١٣٨ بفاس ١٤ . ولسنا نعلم عن حياته ، الى جانب هذه التفاصيل القليلة ، شيئا يذكر . الا ان اثنين من اتباعه قد دوتا لنا رايهما في مكانته العلمية والفلسفية ، اولهما ابو الحسن علي بن الامام ، وهو الذي نقل المجموعة الوحيدة التي انتهت اليها من آثار استاذة الفلسفة والعلمية ١٥ ، والثاني ابو بكر بن الطفيل ، مؤلف قصة «حي بن يقظان» ، وسنتطرق الى الحديث عنه في ما بعد .

فابن الامام يقول في ثنائه على استاذة ان الكتب الفلسفية التي جلبها الحكم الثاني الى الاندلس بقيت مستغلقة حتى ظهور ابن باجه . ومع انه يقر بأن جولات استاذة في العلم الالهى لم تعد «نوعات تستقرأ» من بعض رسائله ، فهو يعتبرها «في غاية القوة والدلالة على براعته» ، بحيث تبرر رفع صاحبها عنده ، الى مصاف اعظم فلاسفة المشرق اعني : الفارابي وابن سينا والغزالي ١٦ .

### شهادة ابن طفيل لابن باجه

اما تلميذه الآخر ، ابن طفيل ، فقد كان اخلق بالحكم من سلفه ، ومع ذلك فهو يؤيد رأي ابن الامام ، سواء في باب تاريخ الدراسات الفلسفية في الاندلس ، او في مكانة ابن باجه فيها ، فقد قطع الجيل الاول من علماء الاندلس اعمارهم ، كما يقول ، بمخانة الرياضيات ، ثم خلفهم جيل ثان اشتغل بعلم المنطق ، دون ان يبلغوا فيه شأوا بعيدا . وخلف هؤلاء اخيرا فئة جديدة من العلماء فاقوهم حدقا في ميدان العلوم الفلسفية المجردة ، ولم يكن فيهم كما يقول « الثقب ذهنا ولا اصح نظرا » من ابن باجه . انما حال دون « ظهور خزان علمه » شيان : موته الباكر وجهه للدنيا . لذلك جاءت اكثر رسائله ناقصة او مخرومة من واخرها ، كما يصرح هو نفسه في بعضها ١٧ .

وحكم ابن طفيل هذا تؤيده البيانات الداخلية كل التأييد ، فمن الرسائل الثلاثين التي وصلتنا تكاد لا تربو احداها على ثلاثين ورقة ، بينما لا يبلغ اكثرها العشر . كذلك البحث في المسائل المطروقة فيها ، فانه غالبا ما يجيء غير مستوفى ، لان المؤلف كثيرا ما يكتفي بالاحالة على « ما ذكره ارسطو في غير موضع » ، او ما ذكره هو في « عدة مواضع » . الا ان سعة اطلاعه ، حسب الظاهر ، تبرر الاكبار الذي كنه له العلماء اللاحقون ، على الرغم من وفرة عدد من تعرض له من النقاد والمنتقسين ١٨ . فقد كان شروعه بالابحاث الفلسفية الجدية ، نقطة تحول هامة في تاريخ الثقافة الاسلامية في الجزيرة الايبيرية ، اذ مهد بها السبيل لاوسع عرض اسلامي لفلسفة ارسطو ، واجرا دفاع عن هذه الفلسفة ، اضطلع به اعظم ارسطوطالبي في الاسلام ، هو ابن رشد ، فيلسوف قرطبة .

### غرض التفكير الفلسفي

جری ابن باجه على غرار الفارابي وابن سينا ، فكانت المشكلة الرئيسية في فلسفة اخلاقية او اخروية . ففرض التفكير الفلسفي عنده يمكن وصفه بعبارة ابن سينا انه اتصال او اتحاد بالعقل الفعال ، اي بلوغ تلك المرتبة النظرية والخلقية التي يتحد العقل البشري عندها بذلك الكائن الواقع على تخوم العالم الارضي ، ويصبح حينذاك جزءا من العالم العقلي . وقد دعونا هذه المشكلة خلقية او اخروية ، لان الشغل الشاغل فيها هو مصير النفس في العالم الآخر . فالفارابي وابن سينا كلاهما اعتبرا القسمين الرئيسيين من اقسام الفلسفة ، اي القسم النظري والقسم العملي ، متكاملين . فالفلسفة



عندهما عبارة عن طلب المعرفة بحيث تغضي الى السعادة او هي اذا عكسنا القضية - ارواء غليل النفس من السعادة عن طريق تحصيل المعرفة . وقد اصرّ المتكلمون والفقهاء على ان هذه المرتبة لا يمكن بلوغها في هذه الحياة الدنيا . الا ان المتصوفة والفلاسفة ، على تسليمهم بذلك بعض التسليم ، وضعوا مخططا لما يمكن اعتباره منهجا خلقيا فلسفيا للخلاص ، يتيح للنفس بلسوغ شيء من هذه المرتبة في هذه الحياة . وقد شدد المتصوفة على الجوانب العملية والشخصية لهذا المنهج ودعوا الطور الاعلى فيه « اتحادا » ، بينما شدد الفلاسفة على الجوانب النظرية والفكرية فيه وسموه « اتصالا » .

### التروقي الفكري في المجتمع الفاضل

يبسط ابن باجه في مؤلفه الأشهر « تدبير المتوحد » ، وفي رسالته « في اتصال العقل بالانسان » ، كليهما القضايا التقليدية التي تبحث مراحل التروقي الفكري من طور القوة الى طور الفعل ، و « اتصال » العقل المستفاد ، آخر الامر ، بالعقل الفعال ، الذي لا يتيسر بلوغه الا لدوي الفطر الفاتقة . يبدأ « تدبير المتوحد » باستعراض معاني التدبير الفردية والسياسية والالهية . اما الصفة المميزة للمدينة الفاضلة فهي كما اثبتها الفارابي جريا على سنة افلاطون ، توفر الاطار الفعلي للحياة الفاضلة ، بحيث يستغنى فيها عن الاطباء والقضاة . الا ان هذه المدينة ، ما ان تنحط الى مستوى احدى المدن ( او السير ) الفاسدة الاربع التي ذكرها كل من افلاطون والفارابي ، حتى تبيت حياة الفيلسوف فيها نائية ، فاذا هو لم يهاجر ، اضطر الى ان يحيا فيها غريبا بين اهله وخلانته .

### الانسان في سلم الكائنات

ان النظر في حال هذا الغريب او « المتوحد » ١٩ يقود ابن باجه الى الفحص عن انواع الافعال الانسانية المختلفة ، ولا سيما تلك التي تغضي الى طور الاتحاد او الاتصال الاخير بالعقل الفعال . فبعض هذه الافعال مشتركة بين الانسان والبهائم ، لذا فهو ليس من الصنف المؤدي الى ذلك الغرض . اما الافعال الانسانية الخاصة فتختلف عن تلك في كونها ارادية وناجمة عن الروية او الفكر ، في حين ان الافعال غير الارادية وليدة الاندفاع الغريزي . وفي المدينة الفاسدة ، على اختلاف اشكالها تصبح جميع الافعال اضطرارية وغريزية ، لان سكانها لا يفعلون افعالهم عن ارادة او روية ، بل يتقادون لنوازع

مختلفة ، كتأمين ضروريات الحياة ، وتوفير سبل اللذة ، وطلب الجاه ، وأبتغاء القلبية ٢٠ .

فاذا كانت الصفة الرئيسية الخاصة بالانسان ، والمميزة للأفعال التي تسند اليه ، هي العقل، فيبتزانه صورة من تلك الصور العقلية او «الروحانية» التي تتألف منها المراتب العليا في سلم الكائنات .

وهكذا يتطرق ابن باجه الى تعيين مرتبة الانسان في سلم « الصور الروحانية » من سلسلة الوجود الكلي التي روج لها الافلاطونيون المحدثون في الاسلام . وهو يذكر من هذه الصور اربعا : أ - صور الاجرام السماوية ب - العقل المستفاد والعقل الفعال . ج - الصور الهيولانية المجردة من المادة . د - الصور او المعاني المودعة في قوى النفس الباطنة الثلاث ، وهي الحس المشترك والتخيل والذاكرة .

فالفئة الاولى من هذه الصور غير هيولانية أصلا ، اما الثانية ، فمع انها غير هيولانية، إلا ان لها الى الهيولى نسبة ما، وذلك ان العقل يتمم الصور الهيولانية ، من حيث هو مستفاد ، او يفعلها ، من حيث هو فعال . اما الثالثة فلها صلة ما بالهيولي ، من حيث هي منتزعة من موضوعاتها الهيولانية ، بينا الرابعة متوسطة بين الصور الهيولانية والروحانية .

### المتوحد انسان روحاني

ان مهمة الانسان الجوهرية مهمة عقلية ، وبمقدار ما تساعد هذه الاصناف الدنيا من الصور الروحانية على انجاز مهمته هذه ، تكون جديرة باهتمامه وسعيه . وعندما يتاح « للمتوحد » ان يدرك هذه الغاية يصبح قادرا على بلوغ تلك الحال من البقاء الدائم والوجود المجرد التي تتميز بها جميع الصور الروحانية . وهذا الانسان الروحاني وحده ينعم بالسعادة الحققة ، اما « الانسان الجسماني » فينغمس في الملذات الجسدية الى حد لا يستطيع معه ان يطمح الى ما هو وراءها . وعندما يبلغ هذا الانسان الروحاني مرتبة الحكمة الفلسفية ، ويتصف باسمى الفضائل النظرية والعملية معا ، يصبح المياحقا وينضم الى فئات الجواهر المفارقة . وتلك ، كما اثبتت الفارابي وابن سينا ، هي غاية الانسان القصوى وشعار ذلك الاتحاد بالعقل الفعال الذي يدعوه ابن باجه ( وكذلك ابن رشد فيما بعد ) ب « الاتصال » .

### تدبير المتوحد في المجتمع

واذ يجابه المتوحد مشكلة الحياة في المدن الناقصة او الفاسدة التي

يتعذر عليه فيها بلوغ اهدافه العقلية العليا ، يجد نفسه مضطرا الى الهجرة الى احدى المدن الفاضلة ، فاذا خلا عصره منها ، لم يكن له مندوحة عن اعتزال الناس ، وترك مخالطتهم الا في الامور الضرورية . وفي الرد على الاعتراض القائل ان هذا الموقف يناقض ما انتهى اليه ارسطو من ان الانسان مدني بالطبع ، يقول ابن باجه : ان هذا التصرف اليائس انما هو الملاذ الاخير للمتوحد ، وان حياة الاعتزال مع انها شر بالذات ، الا انها قد تكون خيرا بالعرض . فحيث تقوم الموانع في وجه الاهداف الاخيرة التي ينشدها الاجتماع السياسي ، فمن البديهي ان يصبح اعتزال الاجتماع هو النمط الوحيد من الحياة الذي له ما يبرره على الصعيد الخلقي .

### دور النور الالهي في الادراك

ويسط ابن باجه هذه القضية بعينها في رسالة « اتصال العقل بالانسان » . الا ان المراحل الاخيرة في ترقى الانسان الفكري والروحاني ، كما اشار باقتضاب في « تدبير المتوحد » ، ليست انسانية بالكلية ، وانما يتم استكمال هذه النعمة بنور ينفثه الله في صدور من يختارهم ، وهو شبيه بالنور الذي يصفه الغزالي بأنه « مفتاح اكثر المعارف » ٢١ . ولذلك ، كما يقول ابن باجه « تتم الله العلم بها ( اي مراتب اليقين العليا التي لا تدرك بالفكرة ) بالسرعة . ومن جعل له هذا العقل ، فاذا فارق البدن بقي نورا من الانوار يسبح الله ويقده مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين » ٢٢ .

ان اعتماد العقل البشري على الاشراق الالهي في مراحلها العليا هو شاهد على نزوع ابن باجه نحو الصوفية التي استمر مع ذلك في التنكر لها . فعلى غرار خلفه ابن طفيل ، يقرر ان هذا العون الالهي مقصور على الفلاسفة ، فكانه اراد بذلك ان يحد من مدى الاشراق ، بوضع قيود ، يقصر الله بها - اذا جاز القول - هذا النور على من اصطفاه من عباده .



## المُصَلِّ الثاني

### ابن طفيل رَفي (نعل رَيا طيعاً نحو الفينة)

#### ابن طفيل في بلاط الموحدين

ان العلم الثاني في تاريخ الفلسفة الاندلسية هو ابو بكر ابن طفيل . ولد في وادي آشى ، وهي قرية صغيرة واقعة الى الشمال الشرقي من مدينة غرناطة ، ولنا نعرف عن حياته وثقافته ونشاطه العملي الا التزير اليسير ؛ وكل ما نستطيع استنتاجه هو انه ولد في العقد الاول من القرن الثاني عشر ، ودرس الطب والفلسفة في اشبيلية وقرطبة . ثم اتصل بخليفة الموحدين ابي يعقوب يوسف ، الذي عرف برعايته للعلم وشغفه بالفلسفة ٢٢ . ويروى ان هذا الامير العالم كان يكن لابن طفيل خالص المودة ، وان ابن طفيل كان يقدم اليه العلماء والفلاسفة . وكان اشهر من قدمهم اليه ، ولا ريب ، ابن رشد الشاب وكان ذلك على الأرجح ٢٤ ، سنة ١١٦٩ . وهذا التقديم كان مما دعا ابن رشد لان يستهل نشاطه الفلسفي كشارح لارسطو . وفي ما عدا الخدمة التي اداها ابن طفيل الى ولي نعمته هذا كطبيب الخاص ، فان سائر مهامه قد وصفت في مصادرنا بمبارات مبهمة جدا ، وكل ما يمكن استنتاجه هنا ايضا هو انه خدم الخليفة على الأرجح كمعاون او مستشار ، لا كوزير . ولما توفي الخليفة سنة ١١٨٤ ، بقي ابن طفيل في البلاط موفور الكرامة خلال ولاية ابن ابي يعقوب وخليفته ، حتى وافاه الاجل سنة ١١٨٥ عن سن متقدمة ٢٥ .

#### مؤلفات ابن طفيل

يذكر لابن طفيل عدد من الكتب في الطب والفلك والفلسفة . الا ان مؤلفه الفلسفي الوحيد الذي وصلنا هو كتاب « حي بن يقظان » ، وهو رواية فلسفية رمزية ييسط فيها قضايا المتوحد الباطنية التي كان ابن باجه قبله قد احلها من صميم نظامه الخلقى والماورائي . ويسري المراكشي ، مؤرخ الموحدين ، مع ذلك ، انه رأى رسالة لابن طفيل في النفس مكتوبة بخط

يده ٢٦ . وباستثناء هذه الرسالة لا تذكر له مصادرنا أي مؤلف فلسفي آخر .

ويذكر القارئ أن « حي بن يقظان » هو العنوان الذي وسم به ابن سينا أحد آثاره الباطنية ٩٧ . فإذا كان لهذا العنوان من دلالة فليس من السهل ولا من المفيد استطلاعها . اما أهمية الكتاب الرئيسية ، فلعلها — كما سيتبين من تحليلنا — تكمن في صيغته الأدبية المبتكرة ، التي حاولها ابن سينا ، ولكنها لم تغفر بكثير من الرواج . على أن محتوى الكتاب عادي جدا ، إذ هو في مجمله عرض عام للقضايا الأفلاطونية المحدثة التي كان الفارابي وابن سينا في الشرق ، وابن باجه في المغرب قد خاضوا فيها . واول عالم ( غربي ) لفت النظر الى أهمية هذا الكتاب ، هو المستعرب البريطاني ادوارد بوكوك في القرن السابع عشر . إذ أعد طبعة للنص العربي مقرونة بترجمة لاتينية ذات عنوان طريف ، إلا أنه طويل ، مؤداه : « الفيلسوف المتوحد » ، او رسالة يتبين فيها كيف يستطيع العقل البشري ان يترقى من تأمل المعارف الدنيا الى المعارف العليا » . وقد ترجم هذا الكتاب الى الانكليزية والهولندية والالمانية والاسبانية والفرنسية ٢٨ ، وراج رواجا واسعا في بعض الاوساط . وربما طرح السؤال احيانا عما اذا كان دانييل ديفو ، مؤلف « روبنسون كروزو » ( ١٧١٩ ) قد اطلع على ترجمة بوكوك « للفيلسوف المتوحد » . إلا ان السؤال مجرد فضول علمي ، لان الشبه بين الكتابين لا يعدو الشكل الادبي الا قليلا .

### اغراض قصة حي بن يقظان

ومن الخصائص الرئيسية في هذه الرواية الفلسفية ، محاولة المؤلف ان يثبت ان المتوحد ، متى ادرك الحقيقة عن طريق العقل الطبيعي . استطاع ان يتبين سر الاتفاق بين الفلسفة والمعقيدة او العقل والوحي . وذلك عن طريق التداول مع اقرانه من البشر . فقد كان هذا الموضوع كما رأينا ، من القضايا الرئيسية في الأفلاطونية المحدثة الاسلامية التي كان الامراء الموحدون حريصين بوجه خاص على اثباتها بالادلة .

يذكر المؤلف في تمهيد لقصة « حي بن يقظان » ان غرضه منها هو غرض « الحكمة الشرقية » التي بسطها ابن سينا ، والتي تعود آخر الامر على ما يرى ابن طفيل الى الصوفية ، وفي زعمه ان الذي يميز الفلاسفة عن المتصوفة هو ان اولاء يزعمون ان الاشراف الصوفي يبلغ عن طريق النظر

## الفصل الثاني : ابن طفيل وترقي العقل ترقيا طبيعيا نحو الحقيقة

وحسب ، في حين ان النظر اقصى ما يفضي بنا الى عتبة تلك التجربة الصوفية ( او الذوق ) التي هي جوهر الصوفية الحق . وفي عرفه ان ابن باجه نفسه قد قصر عن بلوغ هذه المرتبة ٢٦ .

والمؤلف من اجل ان يصف هذه الحال التي لا يمكن التعبير عنها بالكلام العادي يلجأ الى الاستعارة ، وهي صيغة انسب ، لانها اقل من التفسير المباشر تعيينا وتصريحا .

### نشأة حي ومكتشفاته الاولى

تدور احداث هذه القصة في جزيرة نائية واقعة في المحيط الهندي . ويلعب الدور الرئيسي فيها حي بن يقظان . وهو طفل تولد تلقائيا من غير ام واب ، على تلك الجزيرة ٢٠ . فتعهدته ظبية فقدت طلاها وارضعته حتى اشتد عوده واصبح قادرا على مجاراة البهائم في عدوها . ومع انه عاش عيشة البهائم ، فقد لاحظ ان جلده عار من الور ، وانه مجرد من الصياصي الطبيعية ، ( كالقرون والانياب ) ، التي كانت تلك الوحوش مسلحة بها للدفاع عن النفس . وعندما بلغ السابعة اتخذ لنفسه رداء من اوراق الشجر وجلود الحيوان ، يحميه من العوادي . وما لبثت الظبية التي ارضعته ان ماتت ، فحزن عليها حزنا عظيما ، وراح يفكر في سر الموت . وبدا له على اثر عملية تشريح بدائية ان سبب الموت هو خلل يلحق بالقلب فيؤدي الى خروج الروح منه ، وهي مبدا الحياة فيه . ولكنه لاحظ ان الموت لم يقترب بأي خلل جسدي ملحوظ ، فاستنتج انه نتيجة انحلال العلاقة بين الروح والجسد . وهكذا اكتشف حي طبيعة الحياة .

### اكتشاف عالم الطبيعة

اما اكتشاف حي الرئيسي الثاني فكان النار ، التي رآها مرتبطة بمبدا الحياة . وكانت اكتشافاته التجريبية الاخرى هي استعمال الادوات ، والتناظر العضوي بين النبات والحيوان ، على اختلاف مراتبها او انواعها ، وحركة العناصر ، الى اعلى والى اسفل . ومن هذه الملاحظات الحسية استطاع ان يرقى الى اكتشاف العالم الروحاني . فلاحظ أولا ، ان كل موجود يتركب من عنصرين : الجسمية وصورة الجسمية . وبالنسبة الى الكائنات الحية ، تبين له ان هذه الصورة عبارة عن النفس ، وهي مبدا الحياة ، وانها لا تترك بالاحس ، بل بالعقل وحسب . وتبين له ثانيا عن طريق الاستدلال ، ان مرتبة

كل طبقة من الكائنات الحية في سلم الحياة تتوقف على تعدد القوى النفسية التي تختص بها ٢١ .

### اكتشاف ما بعد الطبيعة

ولما بلغ حي الثامنة والعشرين ، استطاع ان يرقى الى ادراك عالم الافلاك الذي لا يلحقه كون او فساد ؛ وان يقر بضرورة وجود صانع له ، أما بالنسبة الى زمان العالم بجملته ، فلم يستطع ان يخلص الى نتيجة : أهو محدث ام قديم . الا انه ادرك على غرار ما اثبتته موسى ابن ميمون والقديس توما الاكوينى في ما بعد ، ان مشكلة قدم العالم او حدوثه منفصلة كلياً عن دلائل وجود سبب اول للعالم ٢٢ ، اي اننا سواء افترضناه قديماً او حادثاً فلا بد له من صانع .

### اكتشاف السبب الاول

فلما تأمل حي في ما يتسم به العالم بجملته من بهاء ونظام استقر في روعه ان هذا السبب لا بد ان يكون كاملاً ، عليماً ، مختاراً ، جواداً وجميلاً ؛ اي انه متصف بجميع الكمالات التي نشاهدها في العالم وخال من جميع النقائص . وكان حي قد بلغ آنذاك سن الخامسة والثلاثين من عمره ، فأخذ يفحص عن السبيل الذي يمكنه من ادراك هذا الوجود الواجب المفارق للهوى من كل وجه . فتبين له انه لم يدركه بواسطة اي من الحواس او القوى الجسمية ، بل بواسطة الروح ، التي تبين الجسد كل المبينة ، والتي تنزل بمنزلة « حقيقة ذاته » ٢٣ . وهذا الاكتشاف فتح عينيه على سمو الروح وبهائها وامتيازها على العالم المادي بجملته ، واستقلالها عن جميع احوال الكون والفساد التي تلحق بالجسم وحسب . كذلك تبين له ان غبطة النفس الاخيرة منوطة بادراك صلتها بواجب الوجود ، وباقبالها على مشاهدة ذلك الوجود الذي يجب اعتباره الفرض الاقصى للادراك ٢٤ .

### التسامي الى السبب الاول

وبهذا الضرب من التأمل الذاتي الذي افضى بحي الى ادراك روحانية هذه الذات ، استطاع ادراك الشبه الذي يصله : (أ) بعالم الحيوان ، لما له من الغرائز والقوى الحيوانية ، و (ب) بعالم الاجرام السماوية ، من جراء ما فيه من روح هي فيها ايضا ، و (ج) بواجب الوجود ، بحكم شرف نفسه ومفارقتها



للمادة . والنتيجة العملية التي انتهى اليها هي ان له في هذا العالم غايات ثلاثا ، فبالنسبة الى الجانب الجسماني او الحيواني من طبيعته ، يترب عليه ان يرعى جسده ويعنى بحاجاته الضرورية ، ولكن فقط بمقدار ما يعينه ذلك على بلوغ غايته القصوى ، وهي مشاهدة الحق . الا انه ادرك ان في هذا الضرب من المشاهدة (اي الضرب النظري) ، لا تغفل الروح عن ذاتها ، فمشاهدتها بالتالي ليست تامة او محضة . فمن شاء ان يبلغ مرتبة هذه المشاهدة المحضة ، فعليه ان يغفل عن ذاته بالكلية ، وعندها تتلاشى وتضمحل شأن كل شيء آخر ، ولا يبقى في الوجود ، الا الحق الواحد الواجب الوجود ٢٥ .

### حال الفناء والمشاهدة

فالغاية القصوى التي يطلبها المريد الساعي وراء الحق هي اذن فناء الذات او اتحادها بالله ، هذا الفناء الذي اعتبره الجنيّد ذروة التجربة الصوفية ٢٦ . وعلى المريد ، لكي يبلغ هذه المرتبة ، ان يتأمل في صفات الله الايجابية والسلبية . ولما كانت « الصفات الايجابية » ترجع الى الوحدانية ، او وحدة الذات والصفات فيه ، فمعرفة الله الحق عبارة عن ادراك هذه الوحدانية المطلقة . ولما كانت « الصفات السلبية » تلتقي جميعها في تنزهه عن الجسمانية ، فكل معرفة مبنية عليها ناقصة دوما . فادراك ما هو جسماني ، نظير ادراك المدرك لذاته ، لا بد من ان يقوم عقبة في وجه ادراك ذلك الوجود الذي « ليس كمثله شيء » . فعندما تتلاشى ذات العارف وعالم الموجودات الجسمانية برمته ، ويرقى الى مرتبة يدرك عندها انه ليس في الوجود الا الواحد الحق ، يتاح له ان يشاهد « ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر » ٢٧ . وهذه الحال العليا هي ضرب من السكر ، حمل بعضهم على التوهم ان ذاته هي عين ذات الحق ٢٨ ، الذي هو موضوع مشاهدته . الا ان حيا نجا من الوقوع في هذه التجربة برحمة من الله ولطف منه .

### تجلي وحدة الوجود

يتوفر ابن طفيل ، شأن عامة المتصوفة ، على ذكر هذه الحال من « الفناء التام » التي لا يفي بها وصف . لكنه مع ذلك لا يمتنع عن وصفها على سبيل المجاز والتلميح ، مع انه اعتبرها فوق طور العقل ٢٩ . وهو يصف

رؤيا حي بعبارات هي مزيج غريب من الافلاطونية المحدثه والتصوف ، تحكي من عدة وجوه عبارات الفزالي . ولدى بلوغ حي هذه المرتبة من الفناء التام (التي نعم فيها على ما يبدو بمقام الكشف الصوفي) استطاع ان يشاهد الفلك الاقصى ، ومعه « ذات بريئة عن المادة » ، كما يقول ، « ليست هي ذات الواحد الحق ، ولا هي نفس الفلك ، ولا هي غيرهما » ٤٠ . وهذه الذات تشبه انعكاس الشمس في مرآة صقيلة ، ولكنها ليست الشمس ولا المرآة . ثم شاهد حي فلك الكواكب الثابتة وذاته ، ففلك زحل فالكواكب التي تليه والذات التي تقابل كلا منها ، واخيرا فلك عالم الكون والفساد والذات الخاصة به . وكل من هذه الدوات كانت تشع بهاء ولدة ، وكانت جميعها ، كما كانت ذات الفلك الاقصى ، مستغرقة في تسبيح ذات الواحد الحق وفي تأملها . ثم شاهد مثالا بريئا عن المادة لذاته هو ، وقد انعكست الوف المرات في الدوات التي كانت متحدة اصلا باجسامها . وكانت بعض هذه الدوات ، على غرار ذاته هو ، تشع بالبهاء واللدة ، بينما بدا البعض الاخر كانعكاسات ملتوية في مرايا صدئة . والواقع ان الذي شاهده حي انما هو طرف من العالم العقلي لدى الافلاطونية المحدثه .

### ابسال في جزيرة حي

في ختام هذه الرواية يعرض ابن طفيل للقضية الثانية الكبرى من قضايا الافلاطونية المحدثه الاسلامية ، اعنى قضية الوفاق بين العقل والوحي، او بين الفلسفة والدين . فهو يروي انه كان في جزيرة مجاورة قوم اخذوا باحدى الملل الصحيحة المتواترة عن احد الانبياء القدماء ، وكان من اتباعها فتیان فاضلان هما ابسال وسلامان . كان ابسال اشد غوصا على باطن الشريعة ، بينما اكتفى سلامان بمدلولها الظاهر فوق وقع بينهما الخلاف . ولما سمع الاول بخبر الجزيرة التي نشأ عليها حي ، عزم على السفر اليها كي يعتزل الناس وينقطع فيها الى العبادة والصلاة ، ولم يكن يعلم بوجود حي فيها . وذات يوم شاهده عن كثب ، فلم يشأ ان يقلق راحته . اما حي فلم يدر اي نوع من الحيوانات هو . وبعد فترة قصيرة التقيا وتماونا وتوثقت عرى الصداقة بينهما ، وتولى ابسال تعليم حي الكلام ، حتى اذا اتقنه اخذ يصف لابسال مشاهداته واكتشافاته ، لا سيما الصوفية منها . فدهش ابسال من ذلك دهشة عظيمة ، وأدرك عندها ان اخبار الشريعة عن الملائكة والانبياء والتعظيم والجحيم هي مثالات حسية للحقائق الروحية التي انكشفت

## الفصل الثاني : ابن طفيل وترقي العقل ترقيا طبيعيا نحو الحقيقة

لحي بالسليقة . وادرك حي من جهته ان كل ما اخبره به ايسال عن التنزيل والفرائض الدينية يوافق ما شاهده هو ، فلم يسمعه الا التصديق بكل ما سنه النبي من شرائع وايده بصدق رسالته ٤١ .

الا انه بقي في نفسه مسألتان كان يتعجب منهما وهما (ا) لم لجأ النبي في شريعته الى هذه التمثيلات الحسية في وصفه « للعالم الالهي » دون ان يصرح بها في مخاطبته للناس ، فأوقعهم في شيء عظيم من التجسيم ؟ (ب) ولم رسم هذه الفرائض والعبادات واباح اقتناء الاموال وطلب ملذات الماكل والشرب ، حتى اقبل الناس على هذه الاباطيل ؟

### حي في جزيرة ايسال

ينطوي هذان السؤالان ، كما يلاحظ المؤلف ، على سوء تفاهم خطير . فقد افترض حي خطأ ان جمهور الناس جميعا من ذوي الفطر الفائقة . الا انه لم يلبث ان ادرك انهم من البلاة والجهل بمنزلة الانعام . فتحركت فيه الشفقة نحوهم وعزم على الذهاب اليهم وايضاح الحق لهم . فعرض الامر على ايسال الذي وافق على مرافقته ، فابحرا الى جزيرة ايسال الذي عرفه على بعض من اصحابه ممن امتازوا عن سائر سكان تلك الجزيرة بالغفنة او المرتبة .

وكان سلامان ، وهو احدهم ، قد اصبح رئيسا للجزيرة ، فبدأ حي في تعليمه . الا ان هذا الداعية من دعاة الظاهر لم يبد استعدادا كافيا للاصغاء الى تاويلات حي الباطنية والصوفية . اما الآخرون الذين كانوا منغمسين في الملأ والمشاغل الدنيوية ، فقد كانوا اسول حالا . فتحقق حي تدريجيا ان سعيه في تعليمهم وهدايتهم بلا جدوى ، ما دام جلهم لا يمتازون عن الانعام . لذا كان الشارع على حق حين خاطبهم باللغة الوحيدة التي يفهمونها ، اي لغة التمثيل والمجاز الحسيين . وكان حي اذ ذاك قد اعتبر بما رأى ، فاعتذر من سلامان ورفاقه واقرب بخطاه في حثهم على التماس المعنى الباطن في الشريعة . وكانت وصيته الداعية انه لا حرج عليهم ان هم استمروا على ما درجوا عليه من التزام حدود الشرع الظاهرة . فقد ادرك هو وايسال ان ذلك السبيل هو آمن ما يمكنهم انتهاجه من السبل ، فاذا تنكبوا عنه كانوا لا محالة من الهالكين . وهكذا ودعاهم وانصرفا عنهم بشيء من خيبة الامل ، وعادا الى جزيرتهما حيث استأنفا العبادة في عزلتهما . واذ عجزا عن كسب اولئك الذين تمسكوا « بظاهر » الحقيقة الشرعية، علما انه لم يبق لهما الا الانقطاع الى

التأمل في تلك الحقيقة العسيرة المنال ، على الوجه الوحيد اللائق بذوي  
« الفطر الفائقة » :

#### عقم مساعي التوفيق

وهكذا يبسط ابن طفيل قضية الاتفاق بين الفلسفة والدين في إطارها  
الافلاطوني المحدث . على ان قاريء «حي بن يقظان» ، وان لم يشك باخلاصه  
او اخلاص اسلافه ، لا يستطيع التغلب على الشعور بأن في الامر شيئا من  
التلبيس . فالحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية اللتان عمل هؤلاء بذلك  
الحلق على التوفيق او التقريب بينهما ، ليستا بالطبع من معدن واحد .  
فكما يتبين من سيرة حي ، وهو الناطق الاول باسم الحقيقة الفلسفية ، تصبح  
هذه الحقيقة التي يتوصل اليها المرء عن طريق المشاهدة او التفكير الطبيعيين  
الحقيقة الوحيدة اللائقة بذوي الفطر الفائقة . اما الحقيقة الدينية ، فهي على  
عكس ذلك ، من شأن الجمهور الذين ينبغي لهم ان لا يطعموا بأكثر من معرفة  
ظاهرية او شكلية لهذه الحقيقة الاصيلية . وهكذا يضع ابن طفيل اللمسات  
الاخيرة على هذا المذهب الرفيع القائل بطبقة متفوقة من طلبية الحقيقة  
المحظوظين ، الذين يستحقون وحدهم نعمة الاشراف او الاصطفاء الالهيين ،  
تماما كما حاول ابن باجه من قبل ان يثبت .

## الفصل الثالث

### ابن رشد والفرع من الطائفة

من ابن سينا الى ابن رشد

في مطلع القرن الحادي عشر كان ابن سينا قد أصبح حامل لواء الفلسفة اليونانية في المشرق الاسلامي . وكانت حملة الغزالي على الافلاطونية المحدثة قد عرّضت وضع الفلسفة للخطر الشديد ، الا ان التطورات الفكرية بعد ابن سينا ، إن في الفلسفة او في علم الكلام ، اثبتت طاقة تلك النزعة العقلية على البقاء ، وهي النزعة التي كانت قد اعطت النظرة الاسلامية الى الكون بعدا جديدا . وقد عانى ارسطو ، وهو الذي كانت الحرب قد اعلنت تحت لوائه ، البلاء الاكبر . فقد خلط المؤرخون والفلاسفة ، كما رددنا مرارا ، بينه وبين افلوطين ، وقربوا بينه وبين افلاطون ، واعتبروه تلميذا لهرمس ، بل نادوا به كشيخ موحد جليل . فلا غرو اذن ان يكون مذهبه الصحيح قد بقي سرا مغلقا او كادا ، حتى اواخر القرن الثاني عشر ، وهو العصر الذي شهد ظهور اول وآخر ارسطوطالبي عظيم على المسرح الفلسفي في الاسلام ، اعني ابن رشد القرطبي ، الذي دعاه المؤلفون اللاتين في العصور الوسطى بـ *Averroes*

معالم حياة ابن رشد

كان ابو الوليد محمد بن احمد بن رشد المولود سنة ١١٢٦ ينتمي الى اسرة من اعرق الاسر الاندلسية وابعدها شاوا في الفقه والقضاء . وقد كانت ثقافته من النوع التقليدي الذي كان يدور خاصة على علوم اللغة والفقه والكلام . الا ان براعته تجلت باكرا ، كما يتبين من اتصاله بابن زهر ، وهو من اعلام الطب في زمانه ، ومن تأليفه سنة ١١٦٩ لكتاب « الكليات » ، وهو احد المؤلفات الكبرى في الطب . اما ثقافته الفلسفية ، فما ورد عنها في المصادر قليل ، الا أن الأدلة الداخلية تثبت قطعا ان استاذيه الرئيسيين كانا ابن باجه وابن طفيل . بل ان ابن رشد مدين لابن طفيل ، كما مر ، بتقديمه سنة ١١٦٩ للخليفة ابي يعقوب يوسف الذي توفر على رعاية الفلسفة والعلم ، كما اشرنا سابقا ٤٢ .

### ابن رشد في بلاط الموحدين

يورد المؤرخ عبد الواحد المراكشي ، نقلا عن احد تلامذة ابن رشد ، رواية عن هذا اللقاء مع الخليفة ٤٢ . وهي ان ابن رشد ما ان وفد على الخليفة حتى ابتدره بالسؤال عن مشكلة ازلية العالم العويصة . فاصيب الفيلسوف بالذهول والارتباك ، اذ لم يكن يدري مبلغ اهتمام الخليفة بالفلسفة ، ولا ما اتفق عليه مع ابن طفيل بشأنه . وكما تبين له في ما بعد ، فقد كان الخليفة قد شكلا ابن طفيل من استعصاء كتب ارسطو ، واستشاره في امر شارح لها . وكان لهذا اللقاء مع الخليفة نتيجتان : تعيين ابن رشد قاضيا على اشبيلية ، واقدامه ، نزولا عند رغبة الخليفة ، على تفسير كتب ارسطو وتلخيصها . الا ان ابن رشد عاد الى قرطبة بعد ذلك بستين ، حيث تولى منصب قاضي القضاة ، وهو منصب كان والده قد تولاه قبله ٤٤ . وفي سنة ١١٨٤ الحق بالبلاط المراكشي خلفا لابن طفيل كطبيب الخليفة الخاص .

### تكبة ابن رشد ووفاته

لما توفي ابو يعقوب سنة ١١٨٤ وخلفه ولده ابو يوسف الملقب بالمنصور ، لم يطرا على مكانة ابن رشد في البلاط اي تغيير . الا ان الخليفة لم يلبث بعد نحو عشر سنوات ان قم على ابن رشد ، اما استجابة للجمهور الذي نادى بتكفيره ، او لاستيائه الشخصي منه لتبدله في الحديث معه . فأمر باحراق كتبه ، وابعد الى اليسانه ، وهي مدينة صغيرة واقعة الى الشمال الشرقي من قرطبة ، مع عدد من المشتغلين بالفلسفة والعلوم . وفي الوقت نفسه اصدر امرا بحظر تدريس هذه المواضيع . الا ان محنة ابن رشد لم تدم ، اذ رضي الخليفة عنه « وجنح الى تعلم الفلسفة » ، كما يقول المراكشي ٤٥ . وتوفي ابن رشد سنة ١١٩٨ وهو في الثانية والسبعين من العمر .

### انتاج ابن رشد

كان انتاج ابن رشد الفلسفي من الضخامة والتنوع بمثولة انتاج كبار فلاسفة المشرق . الا ان انتاجه هذا يتميز بأمرين عن انتاج العلمين المشرقين ، الفارابي وابن سينا ، نديه الوحيددين في ديار الاسلام ، هما دقته في تفسير نصوص ارسطو ، وامانتة في معالجة موضوع الصلة بين الفلسفة والشريعة . ولا بد من ذكر امر ثالث هو انه لم يتول قط فيلسوف بارز عداه منصب قاض ، او يضع مصنفات في علم الفقه . فقد نسب اليه مصنفان من هذا

النوع على الأقل ، أحدهما « بداية المجتهد ونهاية المقتصد » وهو موجود . أما مؤلفاته الطبية ، فمع أنها تقع خارج نطاق هذه الدراسة ، فهي جديرة بالتنويه . فإذا استثنينا كتاب « الكليات » الذي وصل إلينا مع عدد من الرسائل الطبية المبكرة ، فإن معظم المؤلفات الطبية الأخرى عبارة عن تلاخيص لكتب جالينوس الفيلسوف والطبيب الإسكندراني ، الذي عاش في القرن الثاني ، والذي سبقت الإشارة مرات إلى أثره في الفلسفة العربية .

### شروح ابن رشد وتلاخيصه

إن القول الشائع أن ابن رشد هو الذي استحدث أسلوب التفسير مع أنه قول ينبغي اغفاله اليوم ، فمما لا ريب فيه أن ابن رشد أعظم شراح العصور الوسطى الذين استفلوا هذا الأسلوب ، قبل القديس توما الأكويني . فهذا الأسلوب شديد الشبه بأسلوب التفسير القرآني، وقد استعمله الفارابي مراراً في شروحه المنطقية على كتب أرسطو وجرى ابن سينا عليه ، إلى حد ما ، في « كتاب الانصاف » ٤٧ .

وضع ابن رشد ثلاثة أنواع من الشروح على كتب أرسطو ، تعرف عامة بالكبرى والوسطى والصغرى . ولئن صح ما قيل من أن ابن رشد ألف شروحاً على جل كتب أرسطو فضلاً عن « جمهورية » أفلاطون و « إيساغوجي » فرفوريوس ، فإن الكتب الأرسطوطالية الوحيدة التي ألف عليها شروحاً كبرى ووسطى وصغرى هي : « السماع الطبيعي » و « ما بعد الطبيعة » و « في النفس » و « في السماء » و « التحليلات الثانية » ( أو « كتاب البرهان » ) ٤٨ . على أن التمييز بين الشرح الأكبر والأوسط ليس سهلاً دائماً ، أما « الجوامع » أو التلاخيص ، فهي مختصرات تشبه جوامع ثامسطيوس وجالينوس والإسكندر الأفروديسي باليونانية .

### مؤلفات ابن رشد

ألف ابن رشد إلى جانب هذه الشروح طائفة من المؤلفات المبكرة ، كان غرضه منها اظهار مدى انحراف الفارابي وابن سينا عن مذهب أرسطوطاليس الأصيل ، تناول في أحدها « التعريف بجهة نظر أبي نصر في كتبه الموضوعة في صناعة المنطق التي بأيدي الناس وبجهة نظر أرسطوطاليس فيها » ، وفي آخر « ما خالف أبو نصر لأرسطوطاليس في كتاب البرهان من ترتيبه وقوانين البراهين والحدود » . بينما تعرض في طائفة أخرى من

## الباب التاسع : العقبة الأندلسية والعودة الى الشائبة

المؤلفات المشائية لابن سينا . ويبدو انه اورد في « كتاب في الفحص عن مسائل وقعت في العلم الالهي في كتاب الشفاء لابن سينا » خلاصة مأخذه الرئيسية على ابن سينا في الالهيات ، مما يمكن استنباطه من كتبه التي وصلتنا . وقد تطرق في رسالة اخرى الى « الرد على ابن سينا في تقسيمه الموجودات الى ممكن على الاطلاق ، وممكن بذاته واجب بغيره والى واجب بذته » . يضاف الى هذه المؤلفات اشاراته المستفيضة الى الفارابي وابن سينا في الشروح وفي « تهافت الفلاسفة » وفي الرسالتين الكلاميتين : « فصل المقال » و « الكشف عن مناهج الادلة » .

والواقع انه يمكن قسمة مؤلفات ابن رشد الى ثلاثة اقسام : (ا) شروحه لمؤلفات ارسطو وتفسيره لآرائه ، (ب) نقده للفارابي وابن سينا باسم الارسطوطالية الصحيحة ، التي شوهاها او قصرها عن فهمها ، على ما اعتقد ؛ (ج) تدليله على الاتفاق الجوهرى بين الفلسفة اذا فهمت على وجهها الصحيح ، والشريعة اذا اولت تاويلا قويا .

### دوره الفاعل في الفكر الفلسفي

لقد درج مؤرخو الفلسفة الوسيطة ، حتى الآن ، على دراسة ابن رشد « كشراح » ، وبالتالي على ابراز دوره في تفسير فلسفة ارسطو طاليس . الا ان مكانة هذا الفيلسوف في تاريخ الفكر الاسلامي مختلفة اختلافا جذريا . ولقد نشأ من جراء ذلك خطأ في تقدير فحوى فلسفته يوجب الاسف ، فادى ذلك الى ابرازه من جهة - كزعيم لثورة لاتينية على سلطة الكنيسة الرسمية ، وكأنه سيجر دي برابان مسلم ، ومن جهة ثانية كزعيم لتيار عقلي جديد بين اليهود في اسبانيا وجنوبي فرنسا . كان من شأن هذه النظرة فضلا عن ذلك ، صرف الازدهار عن دوره الفاعل في معالجة مشكلة التقريب بين الفلسفة والشريعة ، التي تجلت فيها على ما يبدو ، اعماق التزاماته العقلية ، مما عمل بالتالي على « تأميم » هذا الفيلسوف ، اذا صح القول .

بالطبع ، لا نريد هنا الانتقاص من دور ابن رشد في تفسير فلسفة ارسطو . فهو في هذا المجال يقف في طليعة ذلك الرعيل من العلماء العالمين الذين برهنوا ابتداء من ثيوفراستس ، ومرورا بالفارابي حتى القديس توما الاكويني ، بحكم توفرهم جميعا على دراسة ارسطو ، على وحدة البشر الفلسفية . ولكن لا ينكر اننا اذا تفاقلنا في غمرة هذا التأيد ، عن اهتماماته العقلية الحيوية ، وعن مكانته في مراحل الفكر الاسلامي ، نكون قد اسأنا اليه اساءة بالغة .



### ابن رشد في الفكر اليهودي

من العوامل التي أدت الى « أممية » ابن رشد ظرف تاريخي هام هو انه بظهور الارسطوطالية في اوربوا الغربية ، في اواخر القرن الثاني عشر ، اتجه النظر اليه كعلم غير منازع بين اليهود والمسيحيين . فالأكابر الذي كان يكنه له موسى بن ميمون (ت ١٢٠٤) وتلميذه يوسف بن يهودا أدى الى اشتهاؤه بين اليهود كمفسر ارسطوطاليس الاعظم . وقبل نهاية القرن الثاني عشر ، كانت مؤلفات ابن رشد تقرا بالعربية بين العلماء اليهود الذين كانت ثقافتهم الفلسفية ، كما يقول رينان ، « انعكاسا للثقافة الاسلامية ليس الا » ٤٩ . غير ان تشرد اليهود في مطلع القرن الثالث عشر ، ما وراء جبال البرينيه وعلى ساحل البحر المتوسط ، اقتضى ان تترجم مؤلفاته الى المبرانية . وقد كان موسى بن طبون ، ويعقوب بن ابا ماري ، وسمعان أناطولي ، وسليمان بن يوسف بن أيوب ، وزكريا بن اسحق ، ويوسف بن ماخي ، أشهر تراجمته في القرن الثالث عشر ، اما في القرن الرابع عشر فقد شمل هؤلاء كالونيم بن كالونيم ، وكالونيم بن تودروس ، وصموئيل بن يهودا بن مشولان ٥٠ . ومن معيزات القرن الرابع عشر قيام طائفة كبرى من الشروح على شروح ابن رشد ٥١ .

### ابن رشد في الفكر اللاتيني

لم يكن الطور اليهودي الا المرحلة الاولى في هجرة ابن رشد غربا . فبحكم الصلات الثقافية الوثيقة بين اليهود والمسيحيين وشيوع الامام باللغة المبرانية شيوعا حسنا في اوربوا الغربية ، كما يتبين من سيرة بعض العلماء ، كروجر بيكون (ت ١٢٩٤) وريموند مارتين (ت بعد ١٢٨٤) ، تحسنت جدا الترجمات اللاتينية للمؤلفات الفلسفية العربية ، في مطلع القرن الثالث عشر وقد تمت في الغالب بطريق العبرية . فبين سنتي ١٢١٧ و ١٢٣٠ ترجم ميخائيل الاسكتلندي الى اللاتينية شروح ابن رشد على « السماء والعالم » و « في النفس » ، و « الكون والفساد » ، و « السماع الطبيعي » ، و « ما بعد الطبيعة » ، و « الآثار العلوية » ، فضلا عن جوامع « الحس والحسوس » و « جوهر الجرم » ٥٢ . وقد تولى ترجمة الشروح الاخرى تباعا عدد من العلماء الاقل شهرة . وبالأجمال فقد ترجم خمسة عشر من شروح ابن رشد الثمانية والثلاثين على مؤلفات ارسطو من العربية الى اللاتينية رأسا في خلال القرن الثالث عشر ٥٣ .

### اهم مصادر فلسفته

ويمكن القول ان شروح ابن رشد ، بعد ذلك ، باتت جزءا من التراث الارسطوطالي في اوربا الغربية . اما في العالم الاسلامي فقلما كان لابن رشد تلامذة او اتباع وحتى نقاده ، لم يكونوا في الغالب ذوي شأن يذكر . فاذا نحن استثنينا ابن تيمية (ت ١٣٢٧) ، لم نجد بينهم من هو بمنزلة ناقد ابن سينا الاعظم ، اعني الغزالي . لكن اتباعه ونقاده في الغرب يؤلفون رهطا بارزا منهم : موسى بن ميمون ، وسيجر دي برابان ، وموسى ابن طبون ، ولاوي بن جرسون ، والبير الكبير ، والقديس توما الاكويني .

اذا شئنا ان نقف على افكار ابن رشد المسلم في الفلسفة والدين ، فاهم مصدر نعتنده هو ولا شك « تهافت التهافت » ، وهو احد المؤلفات الفلسفية الدينية العظمى . لقد وضعه على الأرجح سنة ١١٨٠ ، فاذا هو خلاصة تفكيره الفلسفي في اعمق صورته . وقد اشتمل على نقض منظم لما أخذ الغزالي على الفلسفة اليونانية العربية . وهو فضلا عن ذلك عرض فدا لاعمق افكار مؤلفه . وكان الغزالي كما يذكر القاريء قد ساق حملته الشعواء على الفارابي وابن سينا ، وهما في رايه المفسران الاسلاميان القدمان بين شارحي ارسطو . اما ابن رشد فبدلا من ان يدافع عن هذين الفيلسوفين المسلمين ، كثيرا ما كان يكتفي باظهار مدى انحرافهما عن تعليم ارسطو الاصيل ، او صحة ادلة الغزالي من الناحية المنطقية . لقد تمكن بدرسه العميق وتحليله الدقيق لنصوص ارسطو ، من ان يبين مدى ذلك الانحراف ، بادق مما استطاعه اي فيلسوف مسلم آخر ، وان يرد القضايا التي كانت تفصل بين الفلاسفة والمتكلمين الاسلاميين الى عناصرها الجوهرية . ان بعض هذه القضايا قد بسطت باسهاب اوفى في بعض شروحه الكبرى ، « كالسماع الطبيعي » و « ما بعد الطبيعة » مما هي في « التهافت » ، الا اننا لا نجد في اي كتاب من كتبه عرضا اوقع وانصح لهذه القضايا من العرض الوارد في هذه الرائعة من روائع النقاش الفلسفي .

### وحدة الحقيقة بين الفلسفة والشريعة

وقبل ان نتطرق الى موقف ابن رشد من حملة الغزالي على ابن سينا ، يقتضي ان نفحص ، بشيء من التفصيل ، عن مائرتة الهامة في ميدان التوفيق بين الفلسفة والشريعة . فقد كانت هذه المسألة منذ عهد الكندي احدى المسائل الكبرى التي اثارت حفيظة المتكلمين ضد الفلاسفة والقت فلا قاما على

### الفصل الثالث : ابن رشد والدفاع عن المشائية

نزعة التفلسف في البلاد الاسلامية . على ان ابن رشد استحدث اسلوبا كلاميا صارما فاق اسلوب اي من اسلافه دقة ، تمكن به من معالجة هذه المسألة معالجة فعالة .

كانت نقطة الانطلاق في هذا الاسلوب النظرية الافلاطونية المحدثة المتأخرة القائلة بوحدة الحقيقة ، على اختلاف مظاهرها . وربما كان « اخوان الصفاء » اول من روج لهذه النظرية في القرن العاشر ، الا انها من المفترضات الاساسية في نظام الكندي والفارابي وابن سينا وفي المدرسة الاشراقية يرمتها ، ولكنها ليست مسلمة في رأي طائفة من المفكرين المارقين شيعة ابن الراوندي والرازي . ومن البين ان وحدة الحقيقة المتوارثة عن التقليد الافلاطوني الهليني المحدث ، كما يتجلى في انتقائية يامبليخوس ودمستقيوس وسيريانوس وسنبليقيوس ، كانت السبيل المنطقي الوحيد الذي كان يوسع الفلاسفة المسلمين ان يبرروا بواسطته مباحثهم الفلسفية ويرضوا المتكلمين ويرووا غليل العقل التواق الى الانسجام الذاتي .

#### وحدة الحقيقة في غمرة التشبيه

اثارت الآيات التي تنطوي على التشبيه والتي يحفل بها القرآن مشكلة هذه الوحدة منذ البدء . فإشارات القرآن الى الاستواء على العرش (سورة الامراف ، الآيات ٥ و ٢٠ و ٥٤) ، والى رؤية الله يوم القيامة (سورة القيامة الآية ٢٢) ، اذا اكتفيننا بذكر هذين الشاهدين البارزين على هذه الآيات المنطوية على تشبيه او تجسيم ، حملت علماء الكلام الميالين الى التلوع باسباب العقل ، منذ عهد واصل بن عطاء ، على تأويل هذه الآيات تأويلا يضمن تنزيه الله عن الجسمانية ، دون تجريدها من مضمونها العقلي . وهكذا اول المعتزلة واتباعهم الاستواء بمعنى تفرد الله بالملك او الجبروت ، ورؤية وجه الله بمعنى المشاهدة الصوفية .

اما الفقهاء والمفسرون من اهل الظاهر ، امثال مالك بن انس ( توفي ٧٩٥ ) واحمد بن حنبل ( توفي ٨٥٥ ) ، فلم تقلقهم الآيات المنطوية على التشبيه الى حد يذكر فهم يحكم إيمانهم المطلق بقُدسية النص القرآني وبمصمته عن الخطأ ، اكتفوا بالتسليم بصحة هذه الآيات دون اخذ او رد . الا ان هذا الموقف الذي وقفوه هم وعدد من اهل الظاهر ، وجرى عليه اقراهم في العصور اللاحقة ، لم يرو غليل المتكلمين العقليين فضلا عن الفلاسفة ، او هو لم يرض فضولهم العقلي . وكان ابن رشد نفسه مؤمنا

بعصمة القرآن ايضاً ، الا انه لم يكن اقل ايمانا بوحدة الحقيقة كقضية بديهية . ولم تنطو هذه القضية البديهية عنده على ضرورة التذرع بالتأويل وحسب ، بل انطوت ايضاً على الاقرار بتكافؤ الفلسفة والشريعة او العقل والوحي ، من حيث هما مصدران اوليان وصادقان للحقيقة المطلقة . واذا كان بعض الفلاسفة قد جنحوا بداعي اعجابهم المفرط بالفلسفة ، كما جنح ابن سينا الى التفريط بهذا التكافؤ ، فان بعضهم الآخر ، شيمة الكندي مثلاً ، لم يشك به قط . ولقد فاق ابن رشد اي فيلسوف مسلم آخر في ايضاح مفهوم التكافؤ هذا واستنبط منه جميع النتائج المنطقية التي انطوى عليها .

### دلائل تكافؤ الفلسفة والشريعة

اعان ابن رشد بوجه خاص على اتخاذ الموقف الصعب الذي دعونه « تكافؤ الفلسفة والشريعة » او « العقل والوحي » امران : الاول ، التمييز القرآني (سورة آل عمران ، آية ٥) ، الذي اقره المفسرون منذ عهد الطبري (توفي ٩٢٣) ، بين الآيات المتشابهات والآيات المحكمات ، والثاني الافتقار الى سلطة تعليمية عليا في الاسلام (السنّي) ، تنفرد بحق تحديد مضمون العقيدة الإيمانية . فالذي يفترضه الامر الاول هو الاقرار بأن بعض الآيات المنزلة لا يمكن حملها على الظاهر ، والذي يفترضه الثاني هو الحاجة الى سلطة يسند اليها حق الفصل في الخلافات العقائدية . اما في الاسلام الشيعي فقد اسند هذا الحق الى الامام ، الذي كان يعتبر رئيس الامة الزماني والروحي ، فضلاً عن كونه المعلم المعصوم . لذا لم يتخذ الخلاف بين الفلسفة والشريعة شكلاً حاداً في الاوساط الشيعية ، ابتداءً باخوان الصفا في القرن العاشر وانتهاءً بناصر خسرو في القرن الحادي عشر والشرازي في السابع عشر .

يكشف ابن رشد ، في محاولة تعيين الهيئة التي ينبغي ان تسند اليها هذه السلطة العقائدية ، عن ابرز جوانب عبقريته . وهنا ايضاً يمدد القرآن بالدرجعة العقلية لهذا اليقين . فالقرآن بعد ان يقول : « هو السدي انزل عليك الكتاب » ، يضيف : « منه آيات محكمات هن ام الكتاب ، واخر متشابهات ... وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العالم » (سورة آل عمران ، آية ٥) ، هذا على الاقل بحسب قراءة عريقة وجديرة بكل اعتبار .

### الراسخون في العلم هم الفلاسفة

وبلاحظ فوراً ان المشكلة برمتها تدور على تأويل العبارة « الراسخون

### الفصل الثالث : ابن رشد والدفاع عن المشائية

في العلم » . وعند ابن رشد ان هذه العبارة لا تتحمل الا تأويلا واحدا ، هو انهم الفلاسفة . وبعض حججه يقوم على أسس تاريخية ، بينما يقوم البعض الآخر على اعتبارات نظرية مجردة . فهو بناء على المنطق الارسطوطالي ، وعلى فهمه الخاص لمناهج المتكلمين العقلية ، ينتهي الى هذه النتيجة القاطعة . فأرسطو يميز ، كما هو معروف ، في التحليلات الثانية ( « كتاب البرهان » ١ ، ٧١ ب ) وفي « طويقا » ( « كتاب الجدل » ١ ، ١٠٠ أ - ب ) بين الادلة البرهانية والادلة السفسطائية ؛ ويورد في كتاب « سوفسطيكا » ( ١٦٥ ب ) اشكالا اربعة من الاقيسة السفسطائية هذه هي : التعليمية ، والجدلية ، والامتحانية ، والعنادية \* . ثم يشرح في « ريطوريقا » ( ١ ، ١٣٥٤ ) طبيعة القياس الاقناعي والخطابي . اما ابن رشد فيرد جميع هذه الاقيسة الى ثلاثة اشكال رئيسية ، هي البرهاني والجدلي والخطابي ، ويعتبر القياس البرهاني من اختصاص الفلاسفة ، والجدلي من اختصاص المتكلمين ، والخطابي من اختصاص جمهور الناس الغالب ٥٦ .

#### شروط التأويل وحدوده

ويأخذ ابن رشد على المتكلمين ، بعد اتهامهم بضعف ادلتهم الجدلية ، تصريحهم بأسرار التأويل التي يجب ان لا يخوض فيها المرء الا مع من هو اهل لها ، وزرعهم بالتالي بدور الفتنة والشقاق بين المسلمين ٥٧ . وقد الف ابن رشد كتابه في « الكشف عن مناهج الادلة » ٥٨ لتعزيز موقفه ضد المتكلمين بوجه عام والاشاعرة بوجه خاص . وقد اريد به ان يكون تكملة لكتاب « فصل المقال » ، وغرضه الفحص « عن الظاهر من العقائد التي قصد الشارع ( اي النبي ) حمل الجمهور عليها » ، تمييزاً لها عن تلك العقائد الفاسدة التي جرتهم تاويلات المتكلمين الواهية الى الاخذ بها ٥٩ . وهو يعني بالظاهر من العقائد تلك المعتقدات الضرورية لاكتمال ايمان المسلم ولضمان سعادته في الدارين . وتعين هذه المعتقدات يتيح الفرصة لابن رشد كي يضع صيغة للايمان الصحيح ، كما يراه ، ولشروط التأويل الصحيح وحدوده .

الشرط الاول هو انه ليس من اختصاص المتكلمين ( سواء عنيان بهم المعتزلة او الاشاعرة ) ولا الحشوية ( وهم اهل الظاهر ) ولا الباطنية ( اي الاسماعيلية واصحابهم ) التوفر على وضع التأويلات الصحيحة التي يتطلبها الايمان الحق ، لان ذلك عنده من اختصاص الفلاسفة دون سواهم . اما الخوض في مأخذه الجزئية على كل من هذه الفرق ، فيخرج عن نطاق هذا \* وتدعوها الترجمة العربية القديمة : المراتية والجاهدية . راجع : منطق ارسطو ، ج ٢ ،

## الباب التاسع : الحقبة الاندلسية والعودة الى المشائية

الكتاب ، ويكفي ان نشير الى ان التهمة العامة التي يسوقها ضدهم هي ان تاويلاتهم « محدثة » او « مبتدعة » ، وليس لها اساس في الكتاب والسنة ٦٠ .

والشرط الثاني هو ان « الكتاب » الذي يخاطب طبقات الناس الثلاث ، لا الفلاسفة وحسب ، يستعمل اشكال القياس الثلاثة الأنفة الذكر ٦١ . وكل طبقة انما تبلغ من التصديق الدرجة الخاصة بها ، والتي تتطلبها سعادة افرادها . وذلك دليل ، عند ابن رشد ، على حكمة الله الذي لا يخاطب الناس الا بحسب مداركهم ٦٢ .

والشرط الثالث هو ان التأويل ينبغي ان يفهم على حقيقته ويطبق تطبيقا صحيحا . ونعني بالتأويل ، كما يقول ابن رشد ، « اخراج اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية » ، من غير ان يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز بتسمية الشيء بشيئه او سببه او لاحقه او مقارنه او غير ذلك « ٦٣ » . ويكرر ابن رشد مرارا ان على الجمهور ان يكتفي بحمل الآيات القرآنية على ظاهرها ، وان التصريح « بأسرار التأويل » اثم عظيم ، ارتكبه الغزالي خاصة ، والاشاعرة عامة . وفحوى هذا القول ، كما هو واضح ، هو ان ثمة ضربا من الفضول الفكري الاثيم الذي لا يمكن ان يقضي الا الى الهلاك والذي ينبغي ان يمنع عنه الجمهور بأي ثمن ، ما داموا غير مجهزين لادراك معاني الوحي الباطنة بالتأويل .

### مواطن التأويل واصحابه

ولكن اين نرسم الفاصل بين ما ينبغي تأويله وما لا ينبغي ؟ هذا الامر لا يفصح عنه ابن رشد افصاحا تاما . ومع ذلك فبوسعنا ان نستنبط من مقدماته العامة ان ثمة ثلاثة احوال ينبغي التأويل فيها :

أ - حيث لم يتعقد الاجماع حول المدلول الشرعي والمقائدي في بعض الآيات .

ب - حيث يبدو ان الآيات القرآنية تتعارض منطقيا احداها مع الاخرى .

ج - حيث يبدو ان هذه الآيات تتعارض مع مبادئ الفلسفة او بدائل العقل الطبيعي .

اول هذه الاحوال هو - دون شك ، اخصب حقل للتأويلات الممكنة . فمبدأ الاجماع نفسه لم يحدد بدقة ، ولما لم يكن ثمة سلطة دينية تعليمية ،

تعد ان تكون حجة الاجماع قاطعة ١٤ . فقد كان من الممكن نظريا - بالطبع - انعقاد الاجماع على جميع القضايا الشرعية والعقائدية التي تهم المؤمن منذ عهد النبي ، بحيث يغدو مجال التأويل من اول الامر محدودا للغاية . الا ان ظاهرة الشقاق الديني منذ صدر الاسلام شاهد قاطع على ان ذلك لم يتيسر تاريخيا . وثاني هذه الاحوال هو الذي شغل مفسري القرآن والمتكلمين ( لا سيما المعتزلة منهم ) بالدرجة الاولى . الا ان الذي شغل ابن رشد نفسه هو بالفعل الحالة الثالثة ، ذلك لان الحرب الجدلية استمرت سجالات بين المتكلمين والفلاسفة طيلة اجيال ، وهددت بالقضاء على الفلسفة في الاصقاع الاسلامية ، ودفعت بها الى شفير الخراب ، في اعقاب حملة الفزالي المشهورة . لذا شعر ابن رشد بأن نصرة الفلسفة مستطاعة فقط ، اذا امكن التدليل على استحالة وجود تضارب اصيل بين الفلسفة والدين ، وعلى ان الشريعة اذا اولت تأويلا صحيحا لا بد من ان تتفق كل الاتفاق مع الفلسفة ، وقد فهمت على وجهها الحق .

ومن الجدير بالملاحظة ان ابن رشد لا يقر للفيلسوف ، اذ يعمل على التوفيق بين الحكمة والشريعة عن طريق التأويل ، بحق وضع عقائد جديدة ، او على العكس ، برفض عقائد صريحة واردة في الكتاب والسنة . فيلزم عن ذلك ان الفيلسوف ، كالمفسر للنصوص المنزلة ، مقيد بهذه النصوص كل التقييد . وهذا اول حد ، ولعله اهم الحدود ، لاسلوب التأويل الفلسفي . ولكن ثمة حدودا اخرى لا تقل عنه شأنًا . فللفيلسوف كما لاوضع الناس في مجتمعه الديني ، رغبة شخصية بالخلاص ، او بما يدمى في المصادر العربية بالسعادة في الدارين . ولكي يتسنى له هذا الخلاص ، عليه ان يتمسك بتلك المعتقدات التي لا يتم الخلاص الا بها .

### اهمات العقائد المنجية

لذا بات تعيين هذه المعتقدات من اهم القضايا التي تواجه الفيلسوف . وكما يتبين من كتاب « الكشف عن مناهج الادلة » خاصة ، تتألف هذه المعتقدات التي لا مفر للفيلسوف والمتكلم والرجل العادي على السواء من الاقرار بها مما يلي :

١ - وجود الله كصانع ومدبر للعالم . واوفى البراهين في رايه على هذا الوجود ليس الدليل السببي الذي وضعه ارسطو ، ولا دليل الجواز الذي اخذ به ابن سينا والمتكلمون الاشاعرة . بل دليل الاختراع ودليل العناية .

## الباب التاسع : الحقبة الأندلسية والعودة الى الشائبة

وقد « نبه عليهما الكتاب العزيز » وهما ، كما يقول ، يتفقان مع مدارك طبقات الناس على اختلافها .

٢ - الوجدانية التي تدل عليها الآيات القرآنية الثلاث : « لو كان فيهما الهة الا الله لفسدنا » (سورة الانبياء، آية ٢٢) و « ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله ، اذن لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض ، سبحان الله عما تصفون » (سورة المؤمنون ، آية ٩١) و « قل لو كان معه آلهة كما يقولون ، اذن لايتفوا الى ذي العرش سبيلا (سورة الاسراء ، آية ٤٢) . وهذه الآيات هي اساس جميع الادلة الفلسفية على الوجدانية ، عند ابن رشد .

٣ - صفات الكمال السبع التي يسندها القرآن الى الله ، وهي العلم والحياة والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام ، والتي يترتب على كل مسلم التصديق بها ٦٦ .

٤ - تنزيه الله عن كل نقص ، كما جاء في الآية : « ليس كمثله شيء » (سورة الشورى ، آية ١١) ، وهي التي يبنى عليها مبدأ التعطيل الذي أثرته المعتزلة ، واخذ به فلاسفة الافلاطونية الجديدة . والى جانب النص القرآني ، يمكن اعتبار هذه القضية من البدائث العقلية ، اذ ان الانسان يدرك بالطبع ان الخالق يباين المخلوق ، وان ابا من الصفات التي قد تسند اليهما معا ينبغي ان تسند الى الله على وجه اتم وافضل ٦٧ . اما سائر هذه المعتقدات فهي :

- ٥ - صنع الله للعالم .
- ٦ - صدق النبوة .
- ٧ - العدل الالهي .
- ٨ - المعاد .

### الخلق من شيء في القرآن

وقد نص القرآن دون التباس على جميع هذه المعتقدات ، ولم يدع بالتالي للفلاسفة او المتكلمين او الجمهور خيارا في الاخذ بها . هنا بيت التأويل او الجدل ممتنعا جملة . ومع ذلك ، فمن الجلي ان كيفية فهمنا لهذه المعتقدات لم يخل نص القرآن بشأنها من بعض الالتباس . لناخذ على ذلك مثلا مسألة صنع العالم . فالقول بأن العالم من صنع الله لا يرقى اليه شك . اما ان يكون قد صنعه من عدم وفي زمان ، كما يرى المتكلمون ، فأمسر لا يوضحه النص تماما . فليس في القرآن آية واحدة تنص على « ان الله



### الفصل الثالث : ابن رشد والدفاع عن المشائية

كان موجودا مع العدم المحض » وان العالم وجد بعد ان لم يكن ، بل السدي يبدو في عدد من الآيات القرآنية هو العكس . وهو ان صورة العالم محدثة ، في حين ان زمانه ومادته كليهما ازيلان . فالآية ، « وهو الذي خلق السماوات والارض في ستة ايام وكان عرشه على الماء » (سورة هود ، آية ٧) ، تفترض ازالة الماء والعرش والزمان الذي هو مقياس وجودها . وكذلك الآية ، « ثم استوى الى السماء وهي دخان » (سورة فصلت ، آية ١١) ، فهي تفترض ان السماء خلقت من مادة قديمة ، هي الدخان ١٨ .

### المعاد في القرآن

او دعنا ننظر في مسألة المعاد التي لا تقل عن الخلق تعقيدا . فالمعاد بما « اتفقت على وجوده الشرائع وقامت عليه البراهين عند العلماء » ، كما يقول ابن رشد ١٩ . والفرق الوحيد بين الفلاسفة والمتكلمين في هذا الباب هو ان صفة المعاد قد اوتت على وجوه شتى . فالقرآن ، حرصا منه على مصلحة سائر البشر ، يمثل على السعادة والشقاء تمثيلا حسيا ، لتقريب ذلك من افهامهم . ولما كانت هذه التمثيلات الحسية تؤدي غرضا خلقيا وروحيا هاما ، هو الحث على حياة الفضيلة ، فلا يسع الفيلسوف الا الترحيب بها ، ما دام واثقا من ان تقرير ذلك من اختصاص الانبياء الذين سنوا الشرائع للبشر ٢٠ . صحيح ان بعض الكتب السماوية قد استغنت عن التمثيلات الحسية ، الا ان ميزة القرآن عليها جميعا انه قرن الاسلوب الحسي بالاسلوب الروحاني ، فضمن على هذا الوجه سعادة الطبقات الثلاث ٢١ .

فمن القرائن الواضحة في هذا القول ان الجمهور ، خلافا للفلاسفة والمتكلمين ، لا يفقه الا لغة التمثيلات الحسية . ولما فات المتكلمين هذا الامر ، عمدوا الى التدرع بالتأويل ثم صرحوا به حتى في هذا الباب المحظور ، وبذلك افسدوا ايمان العامة وابطلوا الحكمة الالهية التي اقتضت استعمال لغة التمثيل هذه . ولكن لما كانت التمثيلات الحسية التي يحفل بها القرآن لا تدخل في عداد الاقاويل المتشابهة ، فوجب الجمهور حملها على ظاهرها . وكل محاولة للفوص على معانيها الباطنة بالتأويل محاولة فاشلة ٢٢ .

ومن القرائن الاخرى ان للدين ميدانا اوسع من ميدان الفلسفة ، على الرغم من اتفاق الفلسفة والتزليل في امهات العقائد . فالفلسفة انما « تنحو نحو تعريف سعادة بعض الناس العقلية » ( اي الفلاسفة ) ، بينما الشريعة تنحو نحو سعادة جميع البشر ، لذا استعملت انماط القياس الثلاثة ، الخطابي

والجدلي والبرهاني ٧٢ . ومع ان هذه الانماط مختلفة ، فهي ليست متضاربة . فالنتائج التي تنتهي اليها بالبرهان لا تختلف من حيث المضمون عن النتائج التي تنتهي اليها بالطرق الجدلية او الخطائية ، وانما الذي يختلف هو الشكل الذي يعبر به عنها .

### دا وراء العقل من معارف

اضف الى ذلك ان ثمة عددا من القضايا اليمانية التي تقع خارج نطاق العقل ، فلم يكن بوسع الفلسفة لذلك ان تتطرق اليها . وقد اصاب الغزالي حين قال : « ان كل ما قصرت عن ادراكه العقول الانسانية ، فواجب ان نرجع فيه الى الشرع » ٧٤ . وقد يكون عجز العقل في بعض الحالات ، عن ادراك ضرب من المعارف الضرورية بلوغ السعادة « في اصل الفطرة » ، وقد يكون في بعضها الاخر ناجما عن امر عارض من خارج او ملازم لطبيعة المعلوم نفسه . وفي جميع هذه الحالات ، « جاء الوحي متمما لعلوم العقل » ضرورة ، كما يقول ابن رشد ٧٥ .

### العلم فاعل ومنفعل لا كلي وجزئي

لننتقل الان الى نقض ابن رشد لماخذ الغزالي الكبرى على ابن سينا . فمن اهم هذه المآخذ الهام ابن سينا والافلاطونيين المحدثين عامة بتجريد الله من سائر الصفات الايجابية ، على غرار المتكلمين من المعتزلة . فهم يعتبرون هذه الصفات متميزة عن ذات الموصوف وطارئة عليه ، لذا كان التركيب من الصفة والذات ممتمنا منطقيا ، بالنسبة الى الله وهو عندهم لا متناهسي البساطة ٧٦ .

وابن رشد في رده على هذه الدعوى ، يتهم الغزالي بالتقصير عن ادراك طبيعة هذا الاسناد الحق ، بنسبتها الى الخالق ، وباضافتها الى المخلوق . فالفلاسفة لا ينفون « صفات الكمال » ، اي العلم والارادة والحياة والقدرة والكلام والسمع والبصر ، الا انهم ينفون ان تكون نسبتها الى الله والى المخلوق واحدة ، وانما هي « باشتراك الاسم » لا غير . وعندهم انه ليس بين الله والمخلوق نسبة اصلا . فصفة العلم يمكن استنباطها من الترتيب الرائع الذي نشاهده في العالم المصنوع ، والحكمة التي سخر بحسبها الادنى للاعلى . فالعلم اذن صفة قديمة من صفات الله ، اما كيفية ارتباطها بالموجودات الحادثة ، فمطوية عن علمنا . فلزم عن ذلك انه لا يجوز لنا ان

تقرر ان الله يعلم كون المحدثات او فسادها ، لا يعلم ازلي ولا يعلم محدث ٧٧ . فليس بين العلم الالهي وبين العلم البشري ( اي بين العلم الازلي والعلم المحدث ) نسبة مطلقا ، ما دام علم الله علة للمعلوم ، بينما علم البشر معلول للمعلوم . فاذا صح ذلك ، وجب انكار قول ابن سينا ان الله يعلم الجزئيات بعلم كلي ، وذلك على اساس ان الكلي والجزئي من الاعتبارات التي تصدق على العلم البشري ، لا على العلم الالهي . والحق ان كيفية علم الله مما لا يحيط به ادراكنا ، اذ كان « لا يدرك كيفيته الا هو » ٧٨ .

### الحياة والعلم والقدرة والارادة والكلام

ومن الصفات التي تفتقر ضرورة بالعلم صفة الحياة . اذ يظهر في الشاهد ان الحياة شرط لازم من شروط العلم . وبناء على هذه المقدمات نستنتج ان الله لا بد ان يكون حيا . وعليه قس الارادة ، والقدرة والكلام . فان من شروط صدور الفعل عن العالم ان يكون مريدا له وقادرا عليه . اما الكلام ، فلما كان مجرد دلالة ظاهرة ، لفظية كانت او غير لفظية على العلم الذي في نفس الفاعل ، اقتضى ان يكون الله متكلمًا . واخيرا لا بد من اسناد السمع والبصر الى الله ، من حيث انه ينبغي له ان يلم بجميع انواع المدركات العقلية منها والحسي ٧٩ .

### كيفية العلم الالهي مجهولة

لا يشرح ابن رشد بوضوح الكيفية التي يستوعب بها الله هذه المدركات الحسية . فكيفية علم الله في رايه ، سواء اكانت عقلية او حسية ، مما لا يحيط به الادراك البشري ، لانها لا متناهية وخارجة عن نطاق الادراك الا انه مع ذلك لا يتخلى كليا عن محاولة تحليلها تحليلًا عقليا ، وبوجه خاص عن التدليل على نسبتها الى الذات الالهية التي اعتبرها عقلا يعقل العقل . فقد كان غرض ارسطو في تقريره ان الذات الالهية هي الموضوع للاتق الوحيد للعلم الالهي انما هو حرصه على تنزيه الله عن الاسفاف او التحول اللذين يقتربان بمعرفة كل ما هو جزئي . وابن رشد يسلم بهذه المقدمات ، الا انه يعمل جاهدا على ان ينزه الله عن تلك الحال من الجهل بالجزئيات التي اعتبرها ارسطو عنوان الغبطة الالهية المطلقة . فمن طبيعة العلم الذي ننسبه الى الدوات او الجواهر المفارقة، في ما يرى، ان الذات والموضوع فيه واحد . فلزم من ذلك انه « من قبل انه يعلم ذاته فقط ، يعلم الموجودات بالوجود

انذي هو علة في وجودها . . . فالاول سبحانه هو الذي يعلم طبيعة الوجود ،  
بما هو موجود باطلاق الذي هو ذاته « ٨٠ » .

### الرابطة السببية

يدور القسم الثاني من كتاب الفزالي « تهافت الفلاسفة » على اربع قضايا طبيعية اعتبرها منافية للعقيدة الاسلامية . في القضية الاولى ، ينكر صحة الرابطة السببية على اساسين : الاول هو الانساق الكلامي الذي كان الاشاعرة منذ عهد الباقلاني ( توفي ١٠١٣ ) قد روجوا له ، وهو انها تصطدم بالمفهوم القرآني للقدرة الالهية المطلقة واختصاصه اللامحدود بالفعل الحر والمعجز في العالم . والثاني هو الحجة الفلسفية القائلة ان الاقتران المزعوم بين الاسباب والمسببات الطبيعية لا يستند الى المشاهدة او قواعد المنطق . فالمشاهدة أولا ، لا تؤيد الزعم القائل ان المسبب يحدث عن السبب ، بل معه وحسب ، ومن الشطط ان نرد الاقتران الزمني الى الارتباط السببي الضروري ؛ وهي ثانيا ، لا تثبت اي رابط منطقي ضروري بين حدث ما «ح» وآخر «ث» ، بل الذي يربط بينهما هو التقدير الالهي القاضي بان يحدث «ث» على اثر «ح» . وليس ثمة ما يمنع من انقطاع هذه السلسلة التي انتظمت بتدبير الهي ، متى شاء الله ان تنقطع كما يحدث في باب الخوارق التي يدعوها المسلمون معجزات ٨١ .

اما ابن رشد فيذهب في رده على هذه الحجة الى ان انكار « الاسباب الفاعلة » انما هو من فعل متكلم « جاحد بلسانه لما في جنانه ، او منقاد لشبهة سفسطائية » . فالدوافع التي حفزت الاشاعرة عامة والفزالي خاصة على انكار الارتباط الضروري بين الاسباب والمسببات كانت الحرص على اختصاص الله بالقدرة والفاعلية في العالم . الا ان هذا الانكار يستلزم ابطال مفهوم الفعل جملة ، وبالتالي تفويض الاسس التي يمكن ان تنسب بحسبها ظواهر الكون والفساد في العالم الى الله ٨٢ . وهكذا قوض الفزالي ، غير عامد ، الاساس المنطقي الوحيد الذي يمكن ان نبني عليه فكرة انفراد الله بالفاعلية .

### نفي السببية يبطل التدبير

ثم ان العلم الصحيح هو اساسا العلم بالاسباب التي تكمن وراء ظاهرة معينة . فبمقدار ما نهجل هذه الاسباب ، نهجل حقيقة تلك الظاهرة . والذي يلزم عن ذلك ان من « رفع الاسباب فقد رفع العقل » ٨٣ . والنتائج التي

### الفصل الثالث : ابن رشد والدفاع عن المشائية

تترتب على هذا الرفع تسيء الى الفلسفة والعلم بقدر ما تسيء الى الشريعة . فاذا كان كل ما يحدث في العالم يحدث بالاتفاق او الصدفة ، او يتوقف على قضاء الله وقدره الذي لا يحيط به الادراك ، فنحن لن نستطيع الكشف عن أي سنة تحكم بالعالم ، وهذا يؤدي ضرورة الى انكار الحكمة التي تتجلى فيه ، بل وانكار وجود صانع حكيم له . ففي ضوء هذه النظرة ، يستحيل علينا حتى اثبات وجود الصانع بالاستناد الى النظام والترتيب اللذين نشاهدهما في العالم ، ويتعذر نقض حجج الدهريين الذين ينسبون كل احداث العالم الى الاتفاق او الصدفة العمياء ٨٤ . وهذه النظرة لا تعارض اقوال الفلاسفة وحسب ، بل تنافي الآيات القرآنية التي ترى في العالم دلائل صنعة الخالق المحكمة .

اما المسائل الطبيعية الاخرى الواردة في « التهافت » فتدور على طبيعة النفس وروحانياتها ومعادها . فالفلاسفة ، في رأي الغزالي ، عاجزون عن التدليل عقليا على المسألتين الاوليين ، وبناء على ذلك كانت الثالثة التي يزعمون انها تلزم عنهما باطلة . وادهى من ذلك ان بقاء النفس او معادها ، حتى في حال نجاحهم في اثباته ، لا يبلغ شأو معتقد المسلمين بعشر الاجساد . ففي المسألتين الاوليين ، يكتفي ابن رشد ، في رده على الغزالي بتقرير المذهب الارسطوطالي القائل ان الجانب العقلي من النفس وحده مفارق للمادة فهو بالتالي قابل للبقاء لدى انحلال الجسد ٨٥ . الا انه في ابطال المسألة الثالثة ، يكشف عن جانب جديد من مفهومه للصلة بين الحكمة والشريعة ، وقد سبقت الإشارة اليها ٨٥ .

### فساد نظرية الفيض

اما ما أخذ ابن رشد على الفارابي وابن سينا ، سواء في « تهافت التهافت » او في الشروح ، فكثيرة وحاسمة . فهو يذهب الى ان هذين الفيلسوفين الاخذين بالاغلاطونية الجديدة ، في استغراقهما في مشكلة التوفيق ، قد قصرنا عن ادراك مدى الخلاف بين ارسطو واستاذة افلاطون ، ولا سيما الحملة التي ساقها ارسطو على نظرية المثل الاغلاطونية ، او قللا من شأن هذا الخلاف ٨٦ . ثم ان نظام الفيض الذي هو من فلسفتها الكونية والماورائية بمثابة حجر الزاوية ، لا يمت الى ارسطو بصلة . واذا نسبنا الى ارسطو ، شوها مذهبه تشويها تاما ٨٧ . ينص هذا النظام على ان الكون برمته يصدر ضرورة عن الوجود الاول ، وذلك بتوسط سلسلة من العقول

المفارقة التي تحرك الافلاك ، ابتداء من الفلك المحيط وانتهاء الى فلك القمر . ومن جراء الصلة المزدوجة بين هذه العقول والموجود الاول، اي وجوبها بالاول وامكانها بذاتها ، تدخل الكثرة على هذا العالم الصادر من سبب يتصف بالوحدة مطلقة .

وهذا النظام الغريب الذي يحاول اصحابه تحليل صدور الكثرة عن الواحد باللجوء الى هذه الذرائع « شيء لا يعرفه القوم » ، اي ارسطو واصحابه ، من جهة ، وينطوي على مغالطات عديدة من جهة ثانية . فهم ينطلقون من المقدمة القائلة ان « الفاعل الذي في الغائب » ( اي الله ) شبيه بالفاعل الذي في الشاهد ، لذا استحال ان يصدر عن ذلك الفعل اكثر من موجود واحد . وفي ذلك ما فيه من تقصير عن ادراك حقيقة القدرة الالهية وحد من مداها ، بحيث تقتصر على وجه واحد من الاحداث ٨٨ .

### نظريات في وجود الكون

يعرض ابن رشد في مقطع هام من « تفسير ما بعد الطبيعة لارسطو » ٨٩ للمذاهب المختلفة في ايجاد العالم . فيشير اولا الى مذهب الابداع الذي اخذ به « المتكلمون من اهل ملتنا ومن اهل ملة النصراني » ، والذي يحدث بحسبه الفاعل الاول الموجود بجملته ويخترعه اختراعا ، من دون حاجة الى مادة سابقة يفعل فيها . اذ ان الامكان بحسب هذا المذهب قائم في الفاعل دون سواء .

ويقابل هذا المذهب مذهب الكمون الذي يظهر بحسبه الفاعل ما كان كامنا من قبل (وهو مذهب اناكساغوراس واصحابه) . ويتصل بهذا المذهب القول انه لا يحدث شيء عن لا شيء ، وانه لا بد للكون من موضوع او حامل يحدث فيه الفعل . وقد ذهب بعضهم ، شيمة ابن سينا ، الى ان « واهب الصور » او العقل الفعال يبدع الصور ويبثها في الهيولى ، بينما نسب البعض الاخر ، نظير ثامسطيوس والفارابي — على ما يبدو — هذا الفعل الى فاعل غير مفارق ، كما في الاحداث الطبيعية ، او الى فاعل مفارق ، كما في الافعال الخارجة عن المألوف ، كتوليد الحيوان والنبات عن غير حيوان او نبات مثله ٩٠ .

اما المذهب الثالث ، فهو مذهب ارسطو « الذي وجدناه » ، كما يقول ابن رشد ، « اقل المذاهب شكوكا واشدها مطابقة للوجود » .

### قوله في الخلق والعقول المفارقة

ومع انه يقيد هذه العبارة بقوله « كما يقول الاسكندر (الافروديسي) » ، فانه يعتمد في « تفسير ما بعد الطبيعة » وكتاب « التهافت » ٩١ كليهما الى بسط هذا المذهب باستحسان قاطع . بحيث يقتضي اعتباره المذهب الذي اخذ به هو دون ريب . وحاصل هذا المذهب ان الفاعل لا يفعل شيئا من لا شيء ، بل يؤلف المركب بجمع الصورة والمادة ، او اذا توخينا دقة اعظم قلنا : يخرج ما بالقوة الى الفعل . فالله يوصف بانه فاعل للعالم مجازا ، من حيث انه يؤلف بين العناصر التي يتركب منها . فلما كان « معطي الرباط ( او التركيب ) هو معطي الوجود » ، وذلك في الاشياء التي لا يصح وجودها الا بارتباط المادة والصورة فيها ( وهي حال عالم الكون والفساد بجملته ) ، وجب الاعتقاد بان الله هو سبب العالم او فاعله ٩٢ .

اما وجود الجواهر البسيطة ، اي العقول المفارقة التي تحرك الافلاك السماوية في النظام الارسطوطالي ، فيشير بعض الاشكالات . ويحصى ابن رشد عددها بثمانية وثلاثين ، وهو يوافق عدد الافلاك في النظام البطليموسي ٩٣ . الا ان ثنائية المادة والصورة التي يبني عليها ابن رشد مذهبه في احداث العالم تحول دون اسناد هذا المبدأ الى الجواهر المفارقة . وكان ارسطو نفسه قد تجاوز عن مسألة حدوثها ومسألة علاقتها بالمحرك الذي لا يتحرك . لكن ابن رشد يقرر تقريرا قاطعا ان هذه العقول تستمد وجودها ، على غرار سائر الموجودات ، من الوجود الاول ، اي الله . فلما كانت هذه العقول تؤلف سلما متصاعدا ، وما دامت تشترك جميعها بكمال الوجود ومفارقة المادة ، وهما اخص صفاتها ، لزم ضرورة ان تستمد وجودها من ذلك الكائن الذي يتصف بهاتين الصفتين الى اقصى حد ، اي « محرك الفلك الاعظم » او الله ٩٤ .

### ماخذ ابن رشد الاخرى على ابن سينا

يمكننا الان ايجاز ماخذ ابن رشد الاخرى على ابن سينا بوجه خاص ، وعلى الافلاطونيين المحدثين العرب بوجه عام . فهو يأخذ اولاً على ابن سينا نظريته الى الوجود (او الانية) ونسبة الوجود الى الماهية . فقد اعتبر ابن سينا الماهية متقدمة منطقياً على الوجود ، بحيث يمكن تعريفها بمعزل عن اعتبار موضوعها موجودا او غير موجود لكن ابن رشد يرى أننا ما لم نفترض ان الشيء موجود فعلاً ، لم ندرك ماهيته ، واستحال تعريفها على سبيل التجريد

وعند ابن رشد ، ان ابن سينا وقع في هذا الخطأ لانه خلط بين معنيين للوجود . الوجود الفعلي والوجود الذهني . وهذا الاخير يمكن تصويره مجردا بخلاف الاول .

### في الماهية والوجود

كذلك يخلط ابن سينا بين معنيي الواحد ، اي الواحد بالعدد والواحد بالوجود . حين يعتبر الموجود والواحد متكافئين . ولما كان ارسطو نفسه قد اعتبر الموجود والواحد متكافئين ، فقد استنتج ابن سينا من ذلك خطأ ان الوجود عرض زائد على الماهية ، بينما الاستنتاج الصحيح هو ان الوجود المرادف للصادق (اي الوجود الذهني) او للواحد بالعدد هو عرض ليس الا ٩٥ . ولما كان قد تقرر عند ابن سينا استقلال الماهية او قيامها بذاتها ، من جهة ، وان طبيعة الوجود عرضية ، من جهة ثانية ، تطرق من ثم الى الحكم بأن الوجود عرض زائد على الماهية وانه علة وجودها . وهنا قد يطرح السؤال : هل يستمد هذا العرض الذي يكتسب الكائن الوجود والوحدة منه وجوده ووحدته الخاصين به من عرض آخر ام لا ؟ فان كان من عرض آخر ، استمد هذا العرض وجوده من عرض آخر ، وهكذا الى ما لا ينتهي . اما اذا استمده من ذاته ، بحيث يكون اصلا من خواصه الذاتية ، فنكون عندها قد اثبتنا موجودا واحدا على الاقل هو كائن بالذات ، فلم يستمد وجوده من اي معنى او عرض زائد ٩٦ .

### في الامكان والوجوب

كذلك يأخذ ابن رشد على ابن سينا تسليمه ضمنا بمبدأ الامكان وبالتالي انكاره للرابطة السببية . ففي قوله بصدور « الصور الجوهرية » عن العقل الفعال ، عندما تصبح المادة مستعدة لتقبلها ، انما قصد بداهة الى اسناد الفعلية الحققة في هذا العالم الى ذلك الفاعل المفارق الذي يدعوه لذلك السبب « واهب الصور » . فالدور الذي تلعبه المادة في الاحداث الطبيعية يصبح ، بحسب هذا المذهب ، ثانويا وانفعاليا ٩٧ .

وهو يوجه انتقادا آخر الى تمييز ابن سينا المشهور بين الممكن باطلاق ، والممكن بذاته الواجب بغيره ، واخيرا الواجب بذاته . ويذكر القاري ان لابن رشد مقالة مفقودة في هذا الموضوع ، الذي كثيرا ما يعود اليه في كتاباته التي وصلتنا . وهذا التمييز في رأي ابن رشد لا اساس له مطلقا . فالشيء



### الفصل الثالث : ابن رشد والدفاع عن المشائية

يكون اما ممكنا او واجبا ، لذلك كان الممكن بذاته الواجب بغيره خلفا ، « الا ان تكون طبيعة الممكن قد انقلبت » ٩٨ . كذلك ليس من « المعروف بنفسه » ، كما يفترض ابن سينا في تدليله على وجود الله ، ان العالم بأسره ممكن . لاننا متى سلمنا بسلسلة الاسباب الطبيعية والمفارقة ، التي تفعل في اي موجود تحتم وجوده ، لم يعد هذا الوجود ممكنا ، بل اصبح حاصلنا ضروريا . والحق ان من ينكر الضرورة ، المنبثقة عن الحكمة الالهية ، في المصنوعات جميعا ، لا يبقى لديه اساس يبنى عليه وجود الصانع الحكيم ٩٩ . وهكذا ، فدليل الحدوث الذي اخذه ابن سينا عن متكلمي الاشعرية ، في رأي ابن رشد ، دليل جدلي بحت ، ما دام يستند الى هذه المقدمات الواهية ١٠٠ .

ويتصل بهذا المآخذ قول ابن سينا ان العالم ممكن وازلي في الوقت ذاته ، وهو قول فاسد بدهاة ، ما دام الامكان من طبيعة ما هو بالقوة . فاذا حصل الممكن بالفعل ، لم يعد ممكنا ، بل بات ضروريا ، كما مر . ثم ان الامكان في الامور الازلية ضروري ، كما اثبت ارسطو ، لان ما كان ممكنا ازليا فلا بد ان يوجد ازلا ، ما لم نفترض انه ممتنع ازلا ، وهو متناقض ١٠١ .

### سائر مآخذه على ابن سينا

ثم يورد ابن رشد ثلاثة مآخذ اخيرة على ابن سينا ، باسم الارسطوطالية الصحيحة . (١) فهو ينكر دعوى ابن سينا : ان وجود المادة يتبرهن في ما بعد الطبيعة ، لا في علم الطبيعة ، وكذلك الدموى المرادفة : ان وجود الطبيعة ليس بيتنا بذاته ، بل يفترق الى دليل ١٠٢ . (٢) كذلك يأخذ عليه قوله ان اثبات السبب الهولاني والمحرك الاقصى من اختصاص العالم الالهي لا العالم الطبيعي . وعند ابن رشد ان العالم الالهي « يتسلم » وجود هذين السببين الاقصىين عن العالم الطبيعي اصلا ١٠٢ . (٣) واخيرا يأخذ على ابن سينا اقتحام قوة منفردة من قوى النفس هي الواهمة ، بها يميز الحيوان بين النافع والضار . وهذه القوة لا تغاير عند القدماء ( اي ارسطو وشراحه اليونان ) القوة المتخيلة في الحيوانات العليا ، كما يقول ابن رشد ١٠٤ .

### موافقة ابن سينا في مصير الانسان

وعلى الرغم من هذه المآخذ الحاسمة ، فقد بقي ابن رشد على وفاق مع تعليم ابن سينا بجملته في مصير الانسان النهائي . وكان سلفاه الاندلسيان ابن باجه وابن طفيل قد ذهبوا الى ان مصير الانسان هو الانتقال آخر الامر

## الباب التاسع : الحقبة الإندلسية والعودة الى النائية

من رتبة الوجود الجسدي ، والاقبال على عالم من الغبطة الروحانية التي تنعم بمثلها العقول المغارقة . وابن رشد ، الذي كتب ما لا يقل عن ثلاث مقالات في موضوع « الاتصال » يقرر في المقالة الوحيدة التي وصلتنا بالعربية ١٠٥ ، ان سعادة الانسان القصوى مرهونة باتصال العقل الهولاني ( او الممكن ) بالعقل الفعال . وقد رأينا في موضوع المعاد نوع التنازلات التي يقدمها للمتكلمين . فهو مع انه يسلم في ذلك البحث باننا لا نستطيع رفض حل لهذه المسألة مستمد من الشرع لا من الفلسفة ، فهو يصر على ان المعاد الوحيد الذي يمكن اقراره على أسس فلسفية هو المعاد الروحاني ، وهو خلود العقل الهولاني ( او الممكن ) ، لدى اتحاده بالعقل الفعال . وعلى هذا النحو يصبح مصير الانسان ، كما رأينا ، هو ان يرقى تدريجيا الى ذلك الطور العقلي المغارق للمادة ، الخاص بالعقول المغارقة بصورة عامة ، وبالعقل الفعال بصورة خاصة . وعنوان هذا الطور الخارج عن الطبيعة هو قدرة العقل ، وقد تحقق بالفعل تحققا تاما ، على ان يدرك الصور العقلية مباشرة ودون وسائط ، وان يدرك ذاته ايضا ومع ذلك ، فهذه النظرية الاخرى لم تخل من بعض التقييد . فبلوغ هذا الهدف من التفوق العقلي انما هو من شأن الخاصة وحسب ، اما الجمهور فبوسعهم بلوغ مرتبة من التفوق الخلقى عن طريق الالتزام بحياة فاضلة . لا يشترط فيها الادراك النظري للحقيقة ، بل التقيد بالطاعة او التقوى التي حدد الشرع شروطهما ١٠٦ .

يرد ارسطو في الاخلاق الى « نيقوماخس » ، كما هو معروف ، مصير الانسان الى حياة التأمل التي اعتبرها اصلا من اختصاص الالهة ١٠٧ . لذا كان فرض الانسان العقلي عنده ضربا من « الاقتداء بالاله » ، لم يحدد شروطه ولا اوضح مراتبه . اما ابن سينا وابن باجه ، فقد عرفا هذا المصير بأنه ضرب من الاتصال بالعقل الفعال الذي اعتبراه المرحلة الاخيرة في شخوص النفس الى السعاء . ومع ما يخامر ابن رشد من التردد الناجم في ما يبدو ، عن شعور باستحالة التوفيق بين هذه النظرية الافلاطونية المحدثة في الاتصال ونظرية ارسطو في المعرفة كتجريد ، فهو يسلم في « جوامع ما بعد الطبيعة » ( حوالي سنة ١١٧٤ ) وفي رسالة « الاتصال » بصلة القربى التي تشد الانسان الى عالم العقول المغارقة ، وباتصاله آخر الامر بادنى هذه العقول ، وهو العقل الفعال ، على نحو شبيه بالافلاطونية المحدثة .

## حواشي الباب التاسع

- ١ صاعد ، طبقات الامم ، ص ٦٤ .
- ٢ المرجع السابق ، ، و : Hitti, *History of the Arabs*, pp. 530 f.
- ٣ صاعد ، طبقات الامم ، ص ٦٦ ، و : Hitti, *History of the Arabs*, p. 532.
- ٤ المرجع السابق ، الامم ، ص ٦٨ .
- ٥ راجع اعلاه ، ص ٢٢٧ ومخطوطة راغب ياشا ٩٦٥ ، الورقة ٣ .
- ٦ نشرها وينز ليبسك ١٩٢٣ .
- ٧ صاعد ، طبقات الامم ، ص ٦٩ ، قارن ابن ابي اسبيعة ، عيون الانباء ، ج ٢ ، ص ٣٩ .
- ٨ طبقات الامم ، ص ٢١ وعيون الانباء ج ٢ ، ص ٣٧ ، قارن :  
M. Asin Palacios, *Ibn Masarra*, pp. 36 f. and Cruz Hernandez, *Filosofia Hispano-musulmana*, I, 22
- ٩ راجع :  
Ibn Masarra pp. 40 f.
- ١٠ راجع ادناه ، ص ٣٠ وما بعد .
- ١١ طبقات الامم ، ص ٧٠ الخ ، وعيون الانباء ، ج ٢ ، ص ٤٠ الخ .
- ١٢ طبقات الامم ، ص ٧٧ ، ٨٥ ، وعيون الانباء ، ج ٢ ، ص ٤٩ .
- ١٣ طبقات الامم ، ص ٨٣ ، وعيون الانباء ، ج ٢ ، ص ٤٨ .
- ١٤ ابن خلكان ، وفيات الاميان ، ص ٦٨١ .
- ١٥ مخطوط اكسفورد (بوكوك ٢٠٦) . اما مخطوط برلين ٥٠٦٠ فقد فقد أثناء الحرب العالمية الثانية .
- ١٦ راجع : ماجد فخري ، رسائل ابن باجه الالهية ، ص ١٧٧ .
- ١٧ راجع ابن طفيل ، حي بن يقظان ، ص ١٢ .
- ١٩ نقل هذه اللفظة ايضا على حال « التوحد » او الاتحاد بالمقل الفصالح الذي يشير اليه ابن باجه في اخر رسالة « اتصال المقل بالانسان » .
- ٢٠ رسائل ابن باجه الالهية ، ص ٦٢ الخ .
- ٢١ راجع اعلاه ، ص ٣٠١ .

- ٢٢ رسائل ابن باجه الالهية ، ص ١٦٢ .
- ٢٣ المراكشي ، المعجب في اخبار المغرب ، ص ١٧٢ . وقارن :  
*Gauthier, Ibn Thofail, sa vie, ses oeuvres, p. 3.*
- ٢٤ *Gauthier, Ibn Thofail, p. 117.*
- ٢٥ المصدر السابق ، ص ١٩ .
- ٢٦ المعجب ، ص ١٧٢ .
- ٢٧ راجع اعلاه ، ص ٢١٠ .
- ٢٨ *Gauthier, Ibn Thofail, pp. 44 f.*
- ٢٩ حي بن يقظان ، ص ١٠ .
- ٣٠ يعميل المؤلف الى قبول نظرية « التولد التلقائي » هذه ، لكنه يورد رواية اخرى تولد حي بحسبها من زواج سري تم بين اميرة وقريب لها في جزيرة مجاورة (حي ، ص ٢١) .
- ٣١ حي ، ص ٤١ الخ .
- ٣٢ حي ، ص ٥٥ . قارن :  
*Fakhry, Antinomy of Eternity of the World, in Musson, XVI (1953), 148 f.*
- ٣٣ حي ، ص ٦٠ و ٦٧ الخ .
- ٣٤ حي ، ص ٦٣ .
- ٣٥ حي ، ص ٦٩ .
- ٣٦ راجع اعلاه ، ص ٣٢٧ .
- ٣٧ حي ، ص ٧٦ .
- ٣٨ الاشارة هنا الى غلاة الصوفيين الذين قالوا بالحلول او عين الجمع ، شعبة البسطامي والحلاج .
- ٣٩ حي ، ص ٧٩ .
- ٤٠ المصدر السابق .
- ٤١ حي ، ص ٨٨ .
- ٤٢ راجع اعلاه ، ص ٣٦٢ .
- ٤٣ راجع المعجب في اخبار المغرب ، ص ١٧٤ .
- ٤٥ المعجب في اخبار المغرب ، ص ١٧٥ ، وابن ابى امسيبة ، ميون الانباء ج ٢ ، ص ٧٦ .  
*Gauthier, Ibn Rochd, pp. 9 f.*
- ٤٦ راجع مثلا :  
*Gauthier, Ibn Rochd, p. 16*  
*Réan, Averroes et Fauverroisme, pp. 59 ff.*
- ٤٧ وصلنا مقتطفات هامة من هذا الكتاب . راجع بدوي ، ارسطو عند العرب ، ص ٢٢ .

٧٤ . أما بالنسبة الى الفارابي فراجع مثلا شرح الفارابي لكتاب ارسطوطاليس في  
المبارة ، بيروت ، ١٩٦٠ .

٤٨ اذا اردت لائحة بساتر الشروح فراجع :  
Wolfson, Revised Plan..., *Speculum*, XXXVIII (1963), 90 f.

\* Siger de Brabant ، زعيم الحركة الفلسفية المعروفة بالافروسية اللاتينية  
في القرن الثالث عشر . راجع في هذا الباب :  
P. Mandonnet, *Siger de Brabant*, Louvain, 1908-11.

*Averroës et l'averroïsme* p. 173. ٤٩

٥٠ المرجع السابق ، ص ١٨٦ الخ .

٥١ المرجع السابق ، ص ١٩٢ الخ .

\* اطلقت هذه التسمية بالعربية على مجموعة الكتب البيكولوجية الصغرى التي تعرف  
باللاتينية « بالطبيعات الصغرى » ، *Parva naturalia*

*Averroës et l'averroïsme* pp. 193 f. ٥٢

٥٣ المرجع السابق ، ص ٢٠٥ الخ . و :  
Wolfson, Revised Plan, p. 92

٥٥ راجع مثلا : فصل المقال ، في فلسفة ابن رشد ، ص ٢٦ .

\* وتدعوها الترجمة العربية القديمة : البرالية والمجاهدية . راجع منطق ارسطو - القاهرة  
١٩٥٢ ، ج ٢ ، ص ٧٤٦ و ٧٤٩ .

٥٦ راجع فصل المقال ، في فلسفة ابن رشد ، ص ١٩ الخ .

٥٧ الفصل ، ص ٢٢ الخ .

٥٨ راجع فلسفة ابن رشد ص ٣٠ وما بعد .

٥٩ الكشف عن مناهج الادلة ، في المرجع السابق ، ص ٣٠ .

٦٠ الكشف ، ص ٣١ .

٦١ الفصل ، ص ٧ و ١٩ .

٦٢ الفصل ، ص ٩ ، والكشف ، ص ٧٩ .

٦٣ الفصل ، ص ٨ .

٦٤ حول مسألة الاجماع ، بوجه عام ، راجع :  
Gauthier, *Ibn Rochd (Averroës)*, pp. 32 f. and Hourani, *Averroës on the Harmony of Religion and Philosophy*, pp. 28 f.

٦٥ الكشف ، ص ٤٥ الخ . قلن : ماجد فخري ، البراهين التقليدية على وجود الله في  
الفكر الاسلامي ، في دراسات في الفكر العربي ، بيروت ١٩٧٠ ، ص ٩٢ - ١٠٤ .

٦٦ راجع ادناه ، ص ٢٨٥ .

٦٧ الكشف ، ص ٦٠ الخ . والفوالي ، تمهات افلاسة ، ص ٤٦٣ الخ .

- ٦٨ الفصل ، ص ١٣ .
- ٦٩ الكشف ، ص ١١٨ .
- ٧٠ تهافت ، ص ٥٨٤ .
- ٧١ الكشف ، ص ١٠٢ الخ . وتهافت ، ص ٥٨٥ . (والإشارة هنا الى الإنجيل ، وان لم يذكره ابن رشد بالاسم) .
- ٧٢ الكشف ، ص ٦٤ .
- ٧٣ تهافت ، ص ٥٨٢ .
- ٧٤ المرجع السابق ، ص ٥٨٢ .
- ٧٥ المرجع السابق ، ص ٢٥٥ الخ .
- ٧٦ المرجع السابق ، ص ١٦٢ الخ .
- ٧٧ الكشف ، ص ٥٤ . قارن التهافت ، ص ٤٤٣ .
- ٧٨ تهافت ، ص ٤٤٦ وضعية مسألة العلم القديم ، في فلسفة ابن رشد ، ص ٢٨ الخ .
- ٧٩ الكشف ، ص ٥٥ الخ .
- ٨٠ تفسير ما بعد الطبيعة ، ج ٢ ، ص ١٧-٧ . قارن قول القديس توما في :  
*Summa Theologica*, Ia, Q. 14, a. 8.
- ٨١ تهافت ، ص ١٧ الخ . قارن : M. Fakhry, *Islamic Occasionalism*, pp. 60 f.
- ٨٢ تهافت ، ص ٥١٩ .
- ٨٣ المرجع السابق ، ص ٥٢٢ .
- ٨٤ الكشف ، ص ٤١ الخ . و ٨٦ .
- ٨٥ تهافت ، ص ٥٥٢ وما عداها .
- ٨٥ راجع اعلاه ، ص ٣٨١ .
- ٨٦ جوامع ما بعد الطبيعة ، ص ٥٣ الخ .
- ٨٧ تهافت ، ص ٨٢ .
- ٨٨ المرجع السابق ، ص ١٧٦ الخ .
- ٨٩ تفسير ما بعد الطبيعة ، ج ٢ ، ص ١٤٩٧ الخ .
- ٩٠ اي التولد الثلاثي . وينسب ابن رشد هذا القول الى الغلوايي في كتاب «الفلسفين»  
بتحفظ . راجع تفسير ، ج ٢ ، ص ١٤٩٨ .
- ٩١ تهافت ، ص ١٨٠ الخ .
- ٩٢ المرجع السابق ، ص ١٨٠ .

- ٩٣ جوامع ما بعد الطبيعة ، ص ١٣١ الخ .
- ٩٤ جوامع ما بعد الطبيعة ، ص ١٣٩ .
- ٩٥ تفسير ما بعد الطبيعة ، ج ١ ، ص ٢١٣ الخ ، ج ٢ ، ص ١٢٧٩ الخ .
- ٩٦ المرجع السابق ، ج ٢ ، ص ١٢٨٠ .
- ٩٧ تفسير ، ج ٢ ، ص ١٤٩٨ الخ .
- ٩٨ المرجع السابق ، ص ١٦٣٢ .
- ٩٩ راجع اعلاه ، ص ٢٨٦ وتهافت ، ص ٤١٣ .
- ١٠٠ جوامع ما بعد الطبيعة ، ص ٤ والكشف ، ص ٤١ .
- ١٠١ تهافت ، ص ٩٨ . قارن ارسطو ، ما بعد الطبيعة ٩ ، ١٠٥٠ ب ٦ الخ .
- ١٠٢ جوامع ما بعد الطبيعة ، ص ١٨ .
- ١٠٣ المرجع السابق ، ص ٤ .
- ١٠٤ تهافت ، ص ٥٤٧ .
- ١٠٥ راجع ملحق تلخيص كتاب النفس ، ص ١١٩ - ٢٤ . وفي هذا التلخيص يورد مذهب ابن باجه في الاتصال باستحسان ويصف طريقته بأنها « برهانية » . الا انه في نسخة متأخرة وفي الشرح الكبير لكتاب النفس ، عاد من هذا الرأي .
- ١٠٦ رسالة الاتصال ، ص ١١٩ الخ ، وتلخيص كتاب النفس ، ص ٩٢ الخ .
- ١٠٧ الاخلاق الى نيقوماخس ١٠ ، ١١٧٧ .





## البَابُ العَاشِرُ

التَّطَوُّراتُ الْفَلَسَفِيَّةُ بَعْدَ ابْنِ كَرِينَا



## الفصل الأول

### الشهرزوري

#### بوارد الاشراق في نظام ابن سينا

سبق لنا ان اشرنا الى وجود ازدواجية في تفكير ابن سينا والى نفور ضمني فيه من فلسفة المشائين ، نلمسه على الاخص في آثاره « الشرقية » ١ . وسواء اكان ابن سينا قد تولى بسط هذه « الفلسفة الشرقية » ام لم يفعل ، فان الثابت انه قد احس في اواخر حياته بميل واضح الى التحول عن سبيل المشائين ، الذي طالما سلكه الكثيرون ، والتماس الحق عن طريق التأمل الصوفي والتجربة الدوقية ، التي دعيت بـ « الاشراق » . فهو في حكايته الرمزية الصوفية « حي بن يقظان » يرمز بـ « الشرق » الى منزل الانوار ، وبـ « الغرب » الى موطن الظلام ٢ . ويستقل جميع ما يتحمله « النور » من مدلولات مجازية في خدمة الافراض الفلسفية والمقاصد الصوفية .

#### من ابن سينا الى الشهروردي

ان العزم الذي عقده ابن سينا في كتاب « الشفاء » ، وفي كتاب « منطق المشريقين » ، على وضع كتاب يضم « اصول العلم الحق » الذي لا يجوز الكشف عنه الا « لانفسنا والذين يقومون منا مقام انفسنا » ، وذلك في مدى ادراكهم وانقطاعهم الى طلب الحق ، ربما لم يخرج الى حيز الوجود . لكن بعد ذلك بنحو جيلين شرع شهاب الدين يحيى الشهروردي (ت ١١٩٦) ، الحلبي المولد ، والملقب بالقتول او الشهيد ، بوضع هذا العزم موضع التنفيذ ، مستقلا الى ابعد الحدود ، نفرة ابن سينا من فلسفة المشائين ، والاماني الصوفية والدوقية التي جاول هو وامثاله ان يبلفوها بالفعل . وقد اطراه احد مشاهير مؤرخيه وشارحي آثاره ، هو شمس الدين الشهرزوري (ت. ح. ١٢٨١) اطراء فريدا ، فوصفه بأنه المؤلف الذي جمع « الحكمتين » الدوقية والبحثية ، وأنه بلغ في الاولى مكانة لم يضارعه فيها احد باعتراف اعلامها انفسهم ٣ . واما الثانية فان هذا المؤلف يذكر عنه انه استنفذ ، في

رسائله الهامة الموسومة بـ « المشارع » ، مضامين حكمة الاوائل والاواخر ، وابطال مزاعم الفلاسفة المشائين ، واعاد تعليم قدماء الحكماء الى نصابه ، على نحو لم يسبق اليه احد . ان بعض المتصوفة ، نظير البسطامي والحلاج ، ربما بلغوا مكانته في ميدان الصوفية العملية ، لكن لم يتمكن احد قبله من ان يجمع بين الطريقتين : النظرية والعملية بمثل هذه البراعة الفائقة .

### السهروردي في رأي الشهرزوري

ان كتاب « المشارع » هو الجزء الاول من مصنف ثلاثي يحتوي خلاصة فلسفة السهروردي الاشراقية ، وجزء الاخران هما : كتاب «حكمة الاشراق» وكتاب « المقاومات » . ولقد غالى الشهرزوري في اطرائه لكتاب « حكمة الاشراق » ، ففي رايه ان احدا قبله لم يستطع ان يأتي بمثله ، ولن يستطيع ذلك احد بعده ، بل ان الظفر ولو بلمحة من اغراض مؤلفه ، تستلزم كل ما لدى « الصديق » المؤيد بالالهام الالهي من فطنة ومقدرة . وينبغي ان يضاف الى هذا المصنف الثلاثي كتاب رابع هو كتاب « التلويحات » ، وهو خلاصة لقضايا مشائية وضعه تمهيدا لابطالها .

تبرز شهادة الشهرزوري ، والدلالة الواضحة في المصنف الرباعي الذي نحن بصددده ، نحوى فلسفة السهروردي بمحتواها الايجابي والسلبي . على ان الردة على المشائية الاسلامية باسم الحكمة العليا ، التي نجدها في آثار افلاطون وارسطو ، والتي ترقى في اصولها البعيدة الى هرمس واسقلايوس وفيثاغورس وزرادشت ، انما كانت مجرد تمهيد للفلسفة الصوفية التي استشفها ابن سينا ، دون ان يخرجها الى حيز الوجود .

### الجمع بين الماهية والوجود

يذكر المؤلف في مقدمة « التلويحات » ان غرضه انما هو بسط تعليم ارسطو ، المعلم الاول ، دون التفات الى شروح المشائين الشائعة . فهو يبدأ بمناقشة مقولات المنطق الارسطوطالي ، غير متقيد بمقتضيات هذا التعليم الشائع ، وذلك لان « المقولات ليست مأخوذة في عرفة عن المعلم الاول ، بل عن شخص فيثاغوري يقال له ارخوطس » . ويبحث بعد ذلك في مفاهيم الكلي والجزئي ، والمتناهي واللامتناهي ، والحقيقي والداهني ؛ ويعرض في هذا البحث لمشكلة هامة هي قضية الماهية والوجود ، وهي من مخلفات ابن سينا التي عارضها السهروردي بعض المعارضة ، فكان موقفه منها انه « لا يجوز

ان يقال الوجود في الاعيان زايد على الماهية ، لاننا عقلناها دونه ، فان الوجود ايضا كوجود العنقاء ، فهمناه من حيث هو كذا ، ولم نعلم انه موجود في الاعيان » ه . واذن فكل منهما مبين للآخر بصورة واضحة ، ولو في الذهن . اما في الاشياء الحاصلة فعلا فان الوجود والماهية هما شيء واحد . ذلك لان العقل لا يتبين اية ثنائية في الاشياء الموجودة ، بل يدرك وحدة الماهية والوجود ، اي وحدة الكلي والجزئي ٦ .

ومع ذلك ، فنسبة الوجود الى الماهية ليست ، كما يظن البعض ، نسبة المحمول الى الموضوع . لانه بناء على هذا الافتراض ، يجوز ان توجد الماهية قبل الوجود ، او بعده ، او معه ، بحيث لا يوجد الكائن الجزئي بحكم الوجود الذي يقرر ماهيته ، بل بالاستقلال عنه او بازائه ؛ وكل ذلك محال .

### اثبات الاول المطلق

ان البحث في الوجود يقود السهروردي منطقيا الى البحث في « واجب الوجود » . وهو في هذا الباب يأخذ على ابن سينا ان دليله على وجود « الواجب » يقوم على اساس جدلي ( لا برهاني ) . فابن سينا يذهب الى ان الوجود عرض يضاف الى الماهية ، وان الماهية ، بناء على ذلك ، متقدمة على الوجود ، وهو كما راينا قول فاسد . اما دليله هو ، فمع انه لا يختلف جوهريا من حيث السياق المنطقي ، فانه اوضح . ذلك ان كل ما هو ممكن الوجود لا بد له من سبب ، وعلى ذلك فسلسلة الممكنات في العالم تفتقر الى سبب كهذا ليس ممكنا ، والا كان داخلا في عداد الممكنات ، وافتقر بدوره الى سبب ، وهكذا الى ما لا نهاية له . والسلسلة غير المتناهية مستحيلة . لذلك لا بد من ان يكون في اساس سلسلة الموجودات الممكنة موجود واجب ليس ممكنا بوجه ٧ .

ثم انه يورد ادلة اخرى على وجود الله منها :

اولا : لا مادة الاجسام ولا صورتها واجبة الوجود ، وعليه فالاجسام تستمد وجودها من كائن واجب من جميع الجهات .  
ثانيا : ما دامت الحركة ليست داخلة اصلا في ماهية الجسم ، فان سلسلة الحركات في العالم تفتقر الى محرك غير متحرك ؛  
ثالثا : ان واجب الوجود ليس موضوعا لاي من المقولات ، لان كل واحدة من هذه المقولات يقابلها على الاقل واحد من الموجودات الجزئية هو ممكن الوجود . وهذا يعني ان الامكان

صفة من صفات الجنس الذي ينضوي تحته ذلك الكائن الجزئي . وعليه فجميع المقولات ممكنة ، فكانت تفتقر الى وجود واجب لا يخضع لاي من المقولات ، بل هو وجود محض غير قابل للكثرة بوجه ٨ .

### التمهيد لنقد المشائين

يذهب السهروردي في مؤلفاته « المشائية » جملة، الى ان غرضه يقتصر على عرض آراء المشائين ، دون ان يسلم ضرورة بصحتها . لكنه لا يوضح دائما المدى الذي يريد ان يذهب اليه في نقض هذه الآراء . بل هو في حالات كثيرة يسدو وكأنه يجاريها او يختار من تأويلها ما هو ايسر محملا . وهو يؤكد في مواضع عديدة ان موقفه الخاص الصريح منها ، ينبغي ان يلتبس في مصنفه الكبير الجامع « حكمة الاشراق » الذي لم يظهر ، في زعمه ، كتاب يوازيه او يفوقه ٩ . اما هدفه في هذا الكتاب فليس ، كما يقول ، التنبيد بالخصوم ، بل ايراد الحق في شكله الخالص ، كما انكشف له « بالمراقبة الروحية » ، وبسلوك الطريق الصوفي الذي هو سبيل « الاشراق » .

### الخلافة والولاية والامامة

والمقدمة الاولى التي اعتمدها المؤلف في بناء منهج الاشراق تحدت الى - كما يدعي - من ارسطو ، الذي ظهر له في المنام ، واخبره بان ادراك النفس هو فاتحة جميع المعارف العليا ١٠ . وهذه المعرفة ليست استدلالية او بحثية محضة ، بل تشتمل على عنصر ذوقي هام متم لها . والحق ان الحكمة ذات مراتب ، منها ما يشمل معارف نظرية خالصة ، ومنها ما يشمل معارف ذوقية خالصة . واسمى هذه المراتب مرتبة « المثالة » ، الذي هو كذلك من اساطين المنهج الاستدلالي ايضا . فهو بحق صاحب منصب الرئاسة ، وخليفة الله على الارض . ويأتي دونه في المقام المثالة الذي ليست له الملكة البحثية . وقد يؤول مقام الخلافة الى هذا ايضا الا انه لا يؤول الى من برع بالمنهج البحثي وحده . وهذا الخليفة ، نظير الامام عند الشيعة ، واجب الوجود، وعلى ذلك يستحيل ان يخلو العالم منه في وقت ما . فهو عندما لا يكون « منظورا » يكون في « غيبة » ، ويعرف عادة بـ « القطب » ١١ .

### اركان فلسفة الاشراق

اما في عرضه لـ « علم النور » الذي هو من فلسفة الاشراق بمنزلة

الصميم ، فانه لا يدعي شيئا من الاصاله . فقد كان لهذا العلم دعائه في كل زمان، منهم افلاطون وهرمس وابدقليس وقيثاغورس واغثاذيمون واسقليوس وارسطوطاليس في الغرب ، وجاماسف وفرشاومسترا وبزرجهم وزرادشت في الشرق ١٢ . وعلى الرغم من الفروق القائمة بين الجماعتين في المصطلح واسلوب العرض ، فان هؤلاء الحكماء جميعهم ، كما يذكر السهروردي ، قد نهلوا من حكمة كلية ماثورة ، اول ما كشفت لهرمس (وهو في المصادر الاسلامية ادريس الوارد ذكره في القرآن او اخنوخ في التوراة)، ومنه انحدرت في سلسلة متصلة الحلقات الى البسطامي والحلاج، حتى انتهت الى السهروردي نفسه ١٢ .

### ماخذه على المشائين

ومع ان كتاب « حكمة الاشراق » لم يكن ، كما ذكر المؤلف ، كتابا جدليا ، فانه يبداه بخطبة موجهة ضد المشائين . اما الانتقادات التي يوجهها ضد منطق المشائين وعلمهم الطبيعي في هذا الكتاب فكثيرة ، نكتفي بذكر ثلاثة منها هي اهمها :

الاول : ان كلام المشائين في الجوهر حافل بالتعقيدات . فبحسب مقدماتهم ينبغي ان يكون الجوهر ممتنعا على الادراك ما دامت فصوله الخاصة غير معروفة . والنفس كذلك ، والعقول المفارقة ، هي الاخرى تتعذر معرفتها . وواقع الامر ، ان المشائين ، اكثر ما يعرفون الجوهر بتعابير سلبية بحتة ١٤ .

والثاني : انهم يعرفون الهيولى بانها القابل لما هو متصل وما هو منفصل . لكن الجرم ، في ما يرون ، لا يؤلف جزءا من الجسم ، بل هو متصل بالمعنى نفسه الذي يعتبر به الجسم متصلا . وعلى ذلك فالجرم بدلا من ان يكون خارجا عن الجسم ، كما يدعون ، هو ملازم له ؛ وينبغي لذلك ان يعتبر العامل المادي الاصيل للجسم . فالذي يميز جسما عن آخر ، والحالة هذه ، ليس مادته ، كما يدعون ، بل الصور التي تتوالى على جرمه .

والثالث : انهم يذهبون الى ان المثل الافلاطونية ، لو كانت قائمة بذاتها، لما امكن ان يستقر كل منها في الجسم الذي يتمثل فيه . فاذا اعترض معترض ، مع ذلك ، بان جزءا من المثل فقط هو الذي يفتقر الى حامل خاص ، وجب ان يفتقر الكل الى مثل هذا الحامل ، ما دام المثل لا ينقسم عندهم . والمشاؤون مع ذلك ، يسلّمون بان الصور توجد في العقل وفي

الاشياء الخارجية ، لذلك فالمثل يجوز كذلك ان توجد بذاتها في عالم العقل من جهة ، وان توجد في اشكالها المادية من جهة اخرى ١٥ . لكن السهروردي يرفض الفكرة الانلاطونية القائلة بان المثال ، بما انه النموذج الذي ضربت عليه كائنات جزئية كثيرة ، ينبغي ان يكون واحدا . اذ لو كان المثال واحدا لتعذر ان يتكرر في هذه الجزئيات . وكونه غير متكرر لا يعني ، على كل حال ، انه يتحتم ان يكون واحدا ، لان نقيض المتكرر ليس الواحد ، بل غير المتكرر ، وهو ما لا يمكن ان يحمل منطقيا على المثال ١٦ .

### النور والظلام في فلسفة الاشراق

ان المرتكز الاشراقي الذي يعنى به كتاب « حكمة الاشراق » عناية خاصة ، هو طبيعة النور وكيفية انتشاره . فالنور يوصف ههنا بأنه غير مادي ، وغير قابل للتعريف في وقت واحد . فاذا كان المقصود بما هو « ظاهر » انه مستثن عن التعريف ، فيبين ان النور ، باعتبار انه اظهر ذات في الوجود ، انما هو غني عن التعريف . وهو باعتبار انه الحقيقة التي تتخلل جميع الاشياء ، داخل في تركيب جميع الذوات كعنصر اصيل في تركيبها ، مادية كانت او لا مادية . فكل شيء غير « النور الخالص » يتألف اما مما لا يفتقر الى حامل ، وهو الجوهر المظلم ، او من صورة ذلك الجوهر ، وهي ايضا الظلام بذاته . والاجسام باعتبار انها قابلة لتلقي النور او الظلام ، يجوز ان تسمى « برازخ » . وكل برزخ باعتبار ذاته ظلام ، وعليه فكل ما فيه من نور ، انما هو وارد عليه من مصدر خارجي ١٧ .

وتسند الى هذه الجواهر المظلمة صفات ظلامية ، نظير الشكل والجرم ، صادرة عن الطبيعة المظلمة الموجودة اصلا في الجواهر المظلمة . اما « النور المحض » فهو خال كليا من الظلام ، وعلى ذلك يدرك نفسه بدون وسيط ، ومن غير تمثيل ١٨ . فهو من هذا النحو ذو شبه بالنفس الانسانية ، التي يستطاع ادراكها هي الاخرى من غير وسيط . والكائن الجسمي او المادي وحده يحتاج الى عضو جسدي يتم به ادراكه ، وعلى ذلك لا يكون هذا الكائن فاعلا لمثل هذا الادراك بل منفعلا له . اما في ما يختص بالنفس الانسانية ، فان فعل الادراك فيها ليس ظاهرة او صفة طارئة ، بل هو « انائيته » الخاصة ، فهي غير منقسمة ، وليست تعتمد في ادراكها على وسيلة خارجة عن ذاتها ، وانما يتوقف عليها كل فعل آخر من افعال الادراك ١٩ .



### التعريف الايجابي والسلبى

وعلى ذلك فبالامكان تعريف «النور» بأنه ذاك الذي يجمع الى كونه ظاهرا بنفسه ، انه يظهر الاشياء الاخرى . والحق انه ظاهر بدلالته الاصلية . وخلافا لراي المشائين الذين يقررون ان الشيء انما يعرف سلبيا بنسبة تجرده عن المادة ، ينبغى ان يفهم الادراك ايجابيا في رايه على انه فعل الظهور الذاتى الذي يتجلى في النور او في الذوات المنيرة . ولو كان التجرد عن المادة هو شرط الادراك الذاتى لكانت الهيولى الاولى جديرة بأن تدرك ذاتها تلقائيا ، ما دامت غير قائمة في حامل مادي . والحق ان المشائين قد اقاموا ضربا من الموازنة بين المادة الاولى والكائن الواجب ، اذ ان كلا منهما قد وصف بأنه ماهية خالصة . فاذا كان الواجب خليقا بادراك ذاته وادراك الاشياء الاخرى بفضل تجرده عن المادة ، او بساطته المطلقة ، وجب ان تكون حال المادة الاولى كذلك ايضا ٢٠ .

### عالم الانوار والبرازخ

والنور من حيث صلته بالاشياء التي هي دونه ، قد يصنف صنفين : نورا في ذاته ولذاته، ونورا في غيره ولغيره . والثاني منهما ينير الاشياء الاخرى، فهو لذلك نور لغيره لا لذاته . وسواء اكان النور لذاته ام لغيره ، فهو ظاهر كل الظهور ، وينبغى بهذا الاعتبار ان يوصف بأنه حي ، لان الحياة انما هي هذا النحو من التجلي الذاتى بالفعل ٢١ .

والانوار الخالصة تؤلف سلما من مراتب متدرجة على راسها « نور الانوار » ، وعليه تعتمد سلسلة الانوار التي تتحد من نور الانوار ، بوصفه اصل الانوار ومصدرها ، هو واجب الوجود . ذلك لان سلسلة الانوار لا بد من ان تنتهي ارتقاء الى نور اول ، او نور واجب . وذلك لان عدم تناهي التسلسل محال . وهذا النور الواجب يسميه السهروردي : نور الانوار ، والنور القائم بذاته ، والنور القدسي ، وغير ذلك ٢٢ .

ان الصفة الاولى التي يتصف بها نور الانوار هي الوحدانية . فنحن اذا افترضنا وجود نورين اثنين ، وقعنا في تناقض ، هو انهما يشتركان في نور ثالث يعتمدان في وجودهما عليه . لكن النور الواجب ، لما كان واحدا في الاصل ، تولد منه بالانبثاق النور الاول ، الذي هو واحد بالعدد وغير مركب ؛ اذ يمتنع ان ينشق من ذات مفارقة كلياً للظلمة ذات مكونة من النور ومن ضده، اي الظلام . فالنور الاول اذن يختلف عن مصدره بدرجة كماله لا غير .

ولما كان النور الاول يعتمد في وجوده على نور الانوار ، كان ذا طبيعة مزدوجة : فقر في ذاته ، وغنى بنور الانوار ؛ فمن ادراكه لفقره او ظلام طبيعته ينشأ ظل اول ، يدعوه السهروردي « البرزخ الاعلى » ( ويقابل من مراتب النظام الكوني في الافلاطونية الجديدة الفلك الاقصى ) ؛ ويادراكه لفقره بالنسبة الى مصدره يتولد منه النور الثاني . وهذا بدوره يتولد منه نور وبرزخ (اي فلك سماوي) . تطرد القاعدة حتى نبلغ البرزخ او الفلك التاسع ، وعالم العناصر الواقع تحته . وهذه السلسلة من الانوار ، المنبثقة من « النور الواجب » ، يذهب السهروردي الى انها لا تنتهي عند النور او الفلك التاسع (على ما اعتقد فلاسفة العرب من اتباع الافلاطونية الجديدة) ، لكنه يعتقد مع ذلك انه لا بد لها من نهاية عددية ٢٢ .

### الانوار القاهرة والانوار المدبرة

يصف السهروردي صلة الانوار العليا بالانوار الدنيا بأنها صلة « قهر » وصلة الدنيا بالعليا بأنها صلة «عشق» ، كما جاء عند ابيدقليس ٢٤ . وهاتان القوتان : القاهرة والعاشقة ، تسودان العالم . فنور الانوار الذي لا شيء بعده ، يقهر كل شيء آخر ، ويعشق الذات العليا الكلية الجمال ، التي هي نفسه . وفي هذا العشق الذاتي ينال منتهى السعادة ، وهي الشعور بحياسة الكمال الاقصى والاستغراق في تأمله ٢٥ .

وينبغي لنا ان نميز ، في سلسلة الانوار المنبثقة من نور الانوار ، بين « الانوار القاهرة » و « الانوار المدبرة » . فالانوار القاهرة تشمل ، من جهة ، الماهيات المنيرة العليا او المفارقة ، التي هي قائمة بذاتها كلياً ، ومن جهة اخرى ، الدوات النموذجية التي تحتوي اجناس الدوات الجسمانية او صورها ، والتي تقابل المثل الافلاطونية . اما « الانوار المدبرة » فتتشدد الافلاك السماوية او تدبر شؤونها ، ويجوز بداعي اهميتها البالغة ان تدعى « الأمرة » (استفهد) وهذه الانوار تنتظم في مراتب متدرجة ، وتعمل في الافلاك السماوية بواسطة الاجرام السماوية ، ولها عليها سلطة مطلقة . و « الشمس » التي هي مصدر الضوء النهاري من ارفع القوى المدبرة في هذه السلسلة وهي بوصفها سيدة السماء جديرة بكل تعظيم ٢٦ .

### مبدأ الحركة والزمان

ان العالم المكون من العناصر ، والذي هو — اذا جاز التعبير — شبه ظل

## الفصل الاول : السهروردي

لنور الانوار ، اذ هو يتخلل جميع مراتب الكائنات ، المشعة منها وغير المشعة ، هو في عرف السهروردي ، ازلي كموجده . والادلة التي يوردها على ازليته ، والتي ترقى اساسا الى اصول ارسطوطالية ، مرتبطة ارتباطا وثيقا بمبدأ ازلية الحركة . فكل جزء من الحركة يعتمد على جزء سابق ، ومن المحال ان توجد هذه الاجزاء في زمان واحد ، بل ينبغي على العكس ، ان يتلو بعضها بعضا الى غير نهاية . وبين انواع الحركات المتباينة يوجد نوع واحد يستوفي هذا الشرط هو الحركة المستديرة ، لانها الوحيدة التي لا نهاية لها ؛ في حين ان الحركة في خط مستقيم لا يمكن ان تستمر بلا نهاية ، لانها نظير كل ما هو في عالم ما تحت القمر - وهي من اخص صفاته - لا بد لها ، آخر الامر ، من ان تنقطع ٢٧ .

والزمان الذي يعرفه السهروردي ، على غرار ارسطو كذلك ، بقوله انه مقياس الحركة ، هو الآخر ازلي لا اول له ولا آخر . لانه لو كان للزمان ابتداء ، وجب ان يسبقه اما نفس العدم ، او ذات من الدوات ، وفي كلا الحالتين لا بد من وجود زمان سابق لبدا الزمان ٢٨ .

### انبثاق الطبيعة من عالم الانوار

فالكون اذن ، فيض دائم عن المبدأ الاول ٢٩ . والى جانب سلسلة الجواهر المغارقة ، او الانوار التي - كما مر معنا - لا يحصرها عدد ، هنالك سلسلة اخرى من ذوات مادية اسمى ( هي الاجسام الفلكية ) ، تنبثق بصورة مباشرة من « النور الاول » وبصورة غير مباشرة من « نور الانوار » او الله . ومن هذه الاجسام الفلكية تنبثق « الاجسام العنصرية » في عالم ما تحت القمر . وتوصف هذه الاجسام بانها عنصرية لانها انما تنبثق اصلا من « مادة مشتركة » تدعى في لغة الاشراق بالبرزخ الاول . فالصور العنصرية البسيطة ، وكذلك الصور اللاعضوية والعضوية ، التي هي اقل بساطة ، تتوالى على « المادة المشتركة » دوريا : بحيث يتحول الهواء الى ماء ، والماء الى تراب ، والتراب الى هواء والهواء الى نار . وهذا التحول يثبت ، في رأي السهروردي ، ان العناصر « الاولى » الاربعة في فلسفة المشائين ليست اولى ، ما دامت خاضعة لهذا التحول الدائم ، ولا تتصف لذلك باية طبيعة ثابتة او صورة اصلية ٣٠

### عامل الحرارة والحركة

ويمكن رد حركات الاجسام الارضية . اما الى « النور الاعلى » الذي

هو مصدر كل وجود ، او الى الانوار الدنيا في مراتب الكائنات النورانية المنبثقة منه . وتلعب الحرارة دورا اساسيا في السياق الطبيعي : ذلك ان الذي يجعل الحجر يسقط ، والماء يتبخر ، وبخار الماء يتعقد مطرا ، والرعد يقصف ، والبرق يومض ، ليس الطبيعة ، كما يدعي المشكّون ، بل هو الحرارة . فالحرارة والحركة — التي هي اقرب شيء الى الحرارة — كلتاهما مردهما في النهاية الى نور اعلى ٢١ . والحق انك اذا تفحصت العديد من الذوات في العالم ، كما يقول ، وجدت ان الذات الوحيدة التي تعمل في الاشياء البعيدة منها والقريبة ، هي النور . وبما ان العشق والقهر يتحدان من النور ، والحركة والحرارة تتولدان منه ، فهو اساس الشوق والشهوة والغضب . . . والرغبة تقود بالضرورة الى الحركة ٢٢ . ولهذه الاسباب ، فان النار بداعي سمو منزلتها ، تستحق ، بعد النور ، الاكسار والتعظيم ، كما كان شأنهما عند قدماء الفرس .

### الانسان في فلسفة الاشراق

وعن اجتماع الطبائع المتضادة في بعض الاجسام تنشأ كائنات طبيعية او ارضية . والعنصر الغالب في هذه الذوات هو النور ، المدعو اسفندر موز ، وطلسمه الثرى او التراب . واتم التراكيب هو الذي يؤدي الى نشأة الانسان الذي يستمد كماله من « نور الانوار » بوساطة الملاك « جبريل » . وهذا « الروح القدسي » ينفث في الجنين النور الانساني او النفس ( ويدعى اسفهد الناسوت ) حالما يصبح مستعدا لقبوله ٢٣ . ونشوء هذا النور ، او انبثاقه ، لا يسبق تكون الجسد ، لان ظهوره في الافراد يتوقف على وجود الجسد اولاً . وفضلاً عن ذلك ، فان هذه النفوس النورانية ، لو كانت ازلية وغير مخلوقة ، لكانت هي ومثلها في العالم المفارق غير متناهية ، وهو خلف ٢٤ . وفي مقابل النور الانساني ، تقوم في الجسد قوتان هما : الفضبية التي تتمثل في القهر ، والنزوعية التي تتمثل في العشق . اما سائر قوى الجسد الفرعية ، نظير الغاذبية والمولدة ، فتنشأ من الصلات المختلفة القائمة بين الجسد والنور ، ويجوز ان تعتبر بمثابة عدد من تجليات النور الارضي . ومرد تنوعها الى تنوع العلاقة بين النور والجسد .

### وظيفة الروح الانساني

والاداة التي يستخدمها النور الارضي في تدبير الجسد هي الروح

المستقرة في التجويف الايسر من القلب . وهذه الروح تتخلل الجسد برمته ، وتنقل الى اعضائه المختلفة النور الذي تتلقاه من النور الارضي ٢٥ . على ان هذه الاختلافات في الوظائف لا تستتبع اختلافات في القوى وفي الاعضاء ، ولذلك كانت قوة الحس المشترك وقوة الوهم وقوة التخيل ، خلافا لما ذهب اليه ابن سينا ، هي واحدة في الجنس ٢٦ . فجميع هذه الوظائف ترجع الى النور الارضي الذي يدرك المحسوسات بتوسط الاعضاء الجسدية التي هي بمثابة ظلال له ، ويجوز بهذا الاعتبار وصفه بأنه « حاسة الحواس » . لكنه مع ذلك يستطيع الاستغناء عن الاعضاء الجسدية ، كما يشهد على ذلك المتصوفون ، الذين حظوا برؤيا شملت انوارا عليا ، هي اشد وضوحا من الانوار الطبيعية .

### مراحل التناسخ ومصير النفس

ان اتصال النور الارضي بالمادة ناتج عن تشابكه « بالقوى المظلمة » . فقد غدا بذلك غريبا عن عالم النور، واکره على الاستقرار في الجسد الانساني الذي هو في رأي « حكماء المشرق » موطنه الاول والاسمى . ومع انه قد يتخذ ، في بعض مراحل تناسخه اللاحقة ، صور بعض الحيوانات الدنيا ، لكن هذا الاتجاه في التناسخ لا ينعكس . والسهروردي ، مع انه على بينة تامة من معارضة هذا الرأي لراي افلاطون وفيثاغورس ، الا انه يتوقف ، على ما يبدو ، عن الحكم في مسألة تناسخ الارواح جملة . ومع ذلك فهو يسلّم بما ينطوي عليه الرأي الافلاطوني - الفيثاغوري ، من تحرر النفس اخيرا من « دولا ب الولادة المتكررة » ٢٧ . وهكذا فان تحرر الانوار المدبرة ، التي تمكث في الجسد وتدبر شؤونه ، انما يحصل عندما ينحلّ الجسد . والتناسخ ليس شرطا لازما في هذا التحرر . ذلك لان النور السجين في الجسد ، بمقدار ما يتوق الى عالم النور الاعلى ، ويأبى الخضوع لرغبات الجسد ، يتمكن من « الاتصال » به والافلات اخيرا من قيوده كليا ، وينضم الى مراتب الارواح القدسية في عالم النور المحض . والنفس الطاهرة ، حتى في حال امتداد اقامتها في العالم السفلي ، تستطيع ان تظفر بلمحات خاطفة من العالم الاعلى وما فيه من روائع . بل انها قد تحوز بعض القوى الخارقة التي هي من قبيل التنبؤ عن احداث المستقبل او التحكم بمجرياته ٢٨ .

### الإشراق والإنشاق

هذه اذن خلاصة « فلسفة النور » التي استهلها ابن سينا ، وأكملها السهروردي . على ان الدعامة الكونية والميتافيزيقية لهذا المذهب ، ليست جديدة كل الجدة ، خلافا للعناصر الصوفية والدوقية . فهي فعلا ابن سينية وافلاطونية جديدة ، اضيفت اليها بعض العناصر الصوفية والدينية من مصادر زرادشتية ومشرقية ؛ والذي يميزها عن المذهب الافلاطوني الجديد بصيغته الاسلامية المعروفة ، هو بالدرجة الاولى ، محاولة استغلال الصور النورانية الى ابعد الحدود . كان ابن سينا ، كما تقدم لنا القول ، اول من المع الى ذلك ، بينا ادخلته الزرادشتية في صلب نظرتها الدينية والميتافيزيقية الى العالم .

ونحن نعتقد انه ، على كل ما هنالك من الفروق في التعبير والتشديد ، فان نظرة السهروردي الميتافيزيقية تبقى في اساسها ابن سينية او افلاطونية جديدة . وربما كان اوضح ما يبدو ذلك في رسالة صغيرة عنوانها « اعتقاد الحكماء » ٢٦ ، حاول فيها ان يدافع عن الفلاسفة « المتألهين » ، في وجه تهجمات العامة وافتراءاتهم ، اذ رموهم بالالحاد والمروق من الدين . فقد اشار في دفاعه الى ان الفلاسفة الالهيين يعتقدون بوحدانية الله ، وبخلق العالم ، وحتمية الحساب في الآخرة ؛ وانهم يرون كذلك ان اول ذات خلقها الله هي العقل الاول ، ومنه نشأ بالإنشاق عقل آخر تحدثت منه نفس السماء الاولى وجسمها . ويستمر هذا التسلسل نزولا حتى العقل الاخير وعالم الكون والفساد الواقع تحت امرته وانهم يسمون العقل الادنى « واهب الصور » او « الروح القدسي » .

### السهروردي يكمل نظام ابن سينا

اما سائر هذه النظرة الكونية الميتافيزيقية الشاملة ، التي ينسبها السهروردي الى الفلاسفة ، فهي نظرة ابن سينا المعروفة . وهو لا يكتفي في بسطها لها بالموافقة الضمنية عليها ، لكنه يحاول ، فضلا عن ذلك ، ان يؤيدها بشواهد من القرآن او من التراث الصوفي . ومع ذلك ، فالاستنتاج الذي لا مفر منه ، هو ان السهروردي يؤيد هذه النظرة الكونية تأييدا مطلقا . اما ما ادخله عليها من تحسينات فلا يتمدى الاسلوب البياني ، وهذه مستمدة في الغالب من اصول صوفية او زردشتية . والسهروردي يتخطى الفارابي وابن

### الباب العاشر : التطورات الفلسفية بعد ابن سينا

سينا بعيدا في تصوفه ، ويحاول ان يدمج في نظامه الخاص العناصر الرئيسية في ادب السلوك الصوفي ؛ وهو مع ذلك يعني تماما الصعوبات التي تواجه المؤلف في معالجة هذا الموضوع ، وهي صعوبات تحول دون ارتفاع بحثه الى مستوى ابحاث سواه من اعلام الافلاطونية الجديدة ، من حيث التنظيم ودقة الاداء .





## الفصل الثاني

### فلسفة السهروردي في مذهبها (الوحدانية)

#### طراز الدين الشيرازي والنباهة

##### مكانة السهروردي بعد ابن سينا

والسهروردي ، مع كل ما أثاره من ردة عنيفة في وجه الافلاطونية الجديدة الاسلامية ، باسم حكمة عليا مستمدة من الفكر اليوناني والشرقي ، لم يشك يوما بحق العقل في تمحيص الاسرار الدينية البعيدة الغور . اما الذين كانوا قد اثاروا هذا الشك فهم المحافظون من اهل الحديث وعلماء الكلام ، والفقهاء ، والعديد من المتصوفين ، وكذلك الجمهور بوجه العموم . على ان المنزلة الهامة التي يشغلها السهروردي في تاريخ الفكر بعد ابن سينا ، انما تبرز في الدفاع عن وحدة الحق بين الدين والفلسفة ، وفي وجوب طلب الحق من جميع مظاهره : في الفلسفة اليونانية ، وفي الفكر الفارسي القديم ، وفي الافلاطونية الجديدة الاسلامية ، وفي النهج الصوفي على السواء .

##### الانبعاث الفكري في فارس

هذا التيار الاشراقي الذي اطلقه السهروردي استمر بعده ، واخذ يشتد ، لا سيما في الحلقات الشيعية ، اثناء العهد الصفوي في بلاد الفرس . فمؤسس السلالة الصفوية ، شاه اسماعيل ( ١٥٠٠ - ١٥٢٤ ) ، الذي ادعى انه متحدر من سلالة صوفية ترتقي الى القرن الثالث عشر ، اخذ على عاتقه جادا فرض العقيدة الشيعية في بلاد الفرس ، من ادناها الى اقصاها ٤٠ . وكان من نتائج ذلك ان العناية بالفلسفة والكلام ، التي كانت قد خمدت في العصر المغولي ، اخذت الآن في الانتعاش والنشاط ، لا سيما في ابان ولاية شاه عباس ( ١٥٨٨ - ١٦٢٩ ) . ولقد اشتهر في هذه الفترة علماء عديدون نخص بالذكر منهم مير داماد ( ت ١٦٣١ ) وبهاء الدين عاملي ( ت ١٦٢١ ) اللذين تتلمذ عليهما المع فلاسفة العهد الصفوي ، صدر الدين الشيرازي ( ت ١٦٤١ ) الذي « انمقد الاجماع على انه اعظم فلاسفة العصر الحديث في بلاد الفرس » ٤١ .

### الشيرازي : شروحه ومؤلفاته

ولد الشيرازي ، المعروف بـ « ملا صدرا » ، في مدينة شيراز سنة ١٥٧٢ . ثم انتقل الى مدينة اصفهان ، وكانت مركزا هاما من مراكز العلم في ذلك العصر . وفيها تابع تحصيله على مير داماد ، وكذلك على مير ابي القاسم فندرسكي (ت ١٦٤٠) . وعاد اخيرا الى شيراز ، ليتولى التدريس في مدرسة دينية ، كان حاكم الولاية قد انشاها في منطقة فارس ٤٢ . ويروى انه زار مكة حاجا مشيا على قدميه سبع مرات ، ووافته المنية في البصرة وهو عائد بعد اداء فريضة الحج للمرة السابعة ، وذلك سنة ١٦٤١ .

والشيرازي ، الى جانب الشروح الكثيرة التي وضعها على كتاب السهروردي « حكمة الاشراق » ، وكتاب اثر الدين الايجري « الهداية في الحكمة » ، وكتاب ابن سينا « الشفاء » ، الف العديد من الكتب الاصيلية بلقنا منها : رسالة في « الحدوث » ، واخرى في « الحشر » ، وثالثة في « اسناد الوجود الى الماهية » ، ورابعة في « الجبر والاختيار » ٤٢ . ومنها كذلك كتاب « المشاعر » ٤ ، وكتاب « كسر اصنام الجاهلية » . على ان مؤلفه الرئيسي ، ولا ريب ، هو الاثر الضخم البارز « كتاب الحكمة المتعالية » المعروف ايضا بـ « كتاب الاسفار الاربعة » . وقد يوصف هذا الكتاب بانه خلاصة فلسفة الشيرازي ، اذ هو يضم مادة عدد من مؤلفاته الصغيرة ، وخلاصة الفكر الفلسفي بعد ابن سينا بصورة عامة .

### الطريق الى الحق

ففي مقدمة كتاب « الاسفار » يعلق الشيرازي بلهجة كئيبة على الاذى الذي اصاب الفلسفة في عهده ، بتحول الجمهور عن دراستها . فقد ثبت له ، بعد ان توفر على تحصيلها ، ان مبادئ الفلسفة ، مقرونة بالحقائق الملهمة ، كما انزلت على الانبياء وكشفت للحكماء ، هي اسمى تعبير عن الحق . واذا تعذر عليه التعبير عن افكاره تلك بالكتابة عهد الى الانقطاع عن العالم مدة طويلة ، وانطوى على نفسه ، حتى « اشتعل قلبه » — كما قال — واشرق نور العالم الالهي عليه ، وغدا قادرا على كشف اسرار لم يخامره ، في ما سبق ، شك فيها ؛ واستطاع اخيرا ان يدرك حدسيا ، ما كان قد حصله اولا بالطرق الجدلية ، بل ان يحظى بالمزيد من المعارف . ثم اخذ يزداد يقينا بانه مدعو الى ان يطلع الاخرين على تلك المعارف التي انعم الله بها عليه . فتحقق له ذلك في كتابه الضخم الذي دعاه « الاسفار الاربعة » ، اي اسفار النفس من

الخلق الى الحق ، ثم الى الحق بطريق الحق ، ثم من الحق رجوعا الى الخلق ، واخيرا الى الحق كما يتجلى في الخلق .

### الفلسفة في فرعها النظري والعملي

ان عرض المؤلف للموضوعات الفلسفية الواردة في هذا الكتاب ، يتفق اصلا مع تقسيم ابن سينا . فللفلسفة عنده فرعان اساسيان ، الاول نظري يهدف الى معرفة حقائق الاشياء ؛ والثاني عملي يرمي الى تحصيل الكمالات التي تليق بالنفس . وكمال الاول يحصل ببلوغ الغرض الاقصى من جميع الابحاث النظرية ، وهو انكاس صورة عالم المعقولات في النفس او ارتسامه فيها ، بحيث تغدو النفس عالما معقولا قائما بنفسه كما رأى الفارابي وابن سينا ٤١ . وكمال الثاني يتحقق بالاقتراب من الله عن طريق التشبه به ، مما يجعل النفس جديرة بمثل هذا الامتياز . والمؤلف يعتقد بان الفلسفة والعقيدة على اتفاق تام بشأن هذين الهدفين ، ويؤيد ذلك بشواهد من الايات القرآنية والحديث النبوي ، واقوال الامام الاول : علي بن ابي طالب . وهو لا يعرب عن اي من التحفظات او القيود التي وجد المؤلفون السنيون انفسهم ، لدى معالجة المسائل الكلامية ، مضطرين للاخذ بها ، في موضوع الصلة بين الفلسفة والعقيدة .

### اركان الفلسفة في رايه

يجري الشيرازي على شرار السهروردي في الاعتقاد بوحدة الحق الذي تواتر في سلسلة متصلة من آدم الى ابراهيم ، فالى حكماء اليونان فمتصوفة المسلمين وجماعة الفلاسفة . وفي مؤلف آخر يصف الشيرازي مطولا كيف ان شيئا وهرمس (وهو ادريس في القرآن واخنوخ في التوراة) قاما بنشر الحكمة في اقطار العالم ٤٧ . واليونان الذين كانوا اولاً ، في ما يرى ، عبدة كواكب ، تعلموا فلسفة الدين وعلم التوحيد من ابراهيم . وهو يميز بين فريقين من قدماء فلاسفتهم ، ينتمي كل منهما الى تراث خاص به . الفريق الاول يبدأ بطاليس وينتهي بسقراط وافلاطون ؛ والثاني يبدأ بفيثاغورس الذي يذكر انه تتلمذ في الحكمة على سليمان الحكيم عندما لقيه في مصر ، وكذلك على كهنة مصر . وفي راي الشيرازي ان اركان الحكمة في بلاد اليونان كانوا : امبدقليس وفيثاغورس وسقراط وافلاطون وارسطوطاليس . اما افلوطين ( الشيخ اليوناني ) فكثيرا ما يصفه بانه شخصية فذة . ومع

ان الفضل في انتشار الحكمة في جميع البلدان يعزى الى أولئك الحكماء ، فان الشيرازي كثيرا ما يذكر ، على غرار اكثر مؤرخي الفلسفة المسلمين ، من السجستاني حتى الشهرزوري ٤٨ ، ان هؤلاء الحكماء تسلموا « نور الحكمة » ، في الدرجة الاولى ، من « مشكاة النبوة » ٤٩ ، مما يفسر انسجامهم مع « التعليم النبوي » . في مسائل هامة نظير وحدة الاله ، وخلق العالم ، والحشر الذي أوغلوا فيه .

رأينا اعلاه كيف استكمل السهروردي هذه السلسلة التاريخية ٥٠ ، وكيف اعتبر المتصوفة الاتباع الاصليين لحكماء اليونان القدامى . كان الشيرازي ينظر الى المتصوفة هذه النظرة ايضا ، ويعتبر ابن عربي ( ويسميه احيانا ابن الاعرابي ) امامهم الاكبر . وهو يوافق السهروردي كذلك في أهمية الدور الذي لعبه التصوف في تقدم الفكر الفلسفي والديني .

### الامامة والنبوة

ومن مظاهر تفكيره الفلسفي الهامة تطبيق المفاهيم الفلسفية والصوفية ، على المذهب الامامي ( الشيعي ) . فهو يقرر ان دور النبوة انقضى ب وفاة محمد ، وبدأ دور الامامة او الولاية في الاسلام . وهذا العصر يبدأ بالامامة الشيعية الاثني عشر ، ويستمر حتى رجعة الامام الثاني عشر ( الذي هو في غيبة مؤقتة ) وذلك في آخر الزمان . وعلى كل ، فان دور الولاية يبدأ بالنبي شيث ، الذي كان من آدم بمنزلة علي من محمد ، اي الامام او الخليفة ٥١ .

ويجد الشيرازي اساسا فلسفيا لهذا القول في مفهوم ابن عربي « للحقيقة المحمدية » ، اي الحقيقة النبوية الخالدة او « الكلمة الالهية » ، التي كان محمد المظهر الاخير والاكمل لها ٥٢ . وفي رأيه ان هذه الحقيقة ذات بعدين الاول « ظاهر » والثاني « باطن » . ولما كان محمد مظهرا للمبدأ النبوي ، كان الامام الاول ( علي ) واتباعه جميعا مظاهر للولاية . وعندما يظهر ثانية الامام المنتظر او المهدي في آخر الزمان ، ينكشف معنى التنزيل الالهي كاملا ، ويعود البشر الى عقيدة الوحدانية الاصلية ، التي انشأها ابراهيم وأقرها محمد .

### الوجود والماهية

ان القسم الاول من كتاب « الاسفار الاربعة » يبحث في ما بعد الطبيعة .

او « العلم الالهي » . وكما جرى العرف في الاوساط الفلسفية منذ عهد ابن سينا وبعده ، احتل مفهوم الوجود والماهية والعلاقات المتشابكة بينهما ، مركز الصدارة من المباحث الفلسفية في ذلك العصر . ويعود الشيرازي الى هذين الموضوعين بالحاح غريب في العديد من مؤلفاته الاخرى ، ويؤكد على ان الوجود لا يقبل التحديد ، اذ ليس له فصل ولا نوع ، ولا يلحقه عرض او خاصية من الخواص ٥٢ . لكنه مع ذلك يسهل تمييزه عن الماهية في الدهن . وبناء عليه فموضوع الخلق او الاحداث الالهي ليس الماهية ، كما حاول السهروردي والدواني وسواهما ان يثبتوا ، بل هو الوجود ، من حيث ، يضاف الى الماهية ٥٣ . فلزم عن ذلك ان للماهيات نوعا من التقدم على الوجود ، وذلك من حيث فعل الخلق الالهي ، ان لم يكن بالذات . وهكذا يعتبر الشيرازي هذه الماهيات مقابلة « للاعيان الثابتة » في نظام ابن عربي ، وهي الصور النموذجية التي تسج الكون على منوالها ٥٤ .

فكل ما هو محدث ، اذن ، مؤلف من وجود وماهية . اما الواجب الوجود ، فهو خلو من هذا التركيب ، بل هو الذي يمنح كل ذات محدثة وجودها الخاص ، وذلك بحكم اشعاع شبيه باشعاع النور . ولكن ، لما كان من الواجب ان يكون العلول مكافئا للعللة ، كان وجود الدوات المحدثة وليس ماهيتها ، هو الذي ينبثق من الواجب ٥٥ . وما دام هو نور الانوار ، او النور بذاته ، فهو الذي يمنح الدوات المخلوقة طبيعتها النورية التي تجعلها شبيهة به . اما ماهياتها الخاصة ، فلما كانت هي التي تميزها عنه ، فلا يمكن ردها الى فعله ، وانما هي الظلام او « البرزخ » الذي يفصل المخلوق - في لغة الاشراق - عن نور الانوار ، صانعه الحق .

### عالم الامر وعالم العقل

ويبدل الشيرازي جهدا متواصلا في صياغته لهذه المسألة ، ولنظائرها من المسائل الميتافيزيقية ، كي يؤلف بين العناصر الابن سينية والاشراقية والصوفية . فهو ، من جهة ، يسلم بمفهوم ابن سينا للحركة ، وباعتمادها في نهاية المطاف على محرك لا يتحرك ٥٦ ، دون ان يمي تملما المضاعفات التي تنجم عنها بالنسبة الى القول بالخلق على النحو التقليدي الذي يأخذ هو به ؛ ويسلم ضمنا ، من جهة ثانية ، بفرضيات الانبثاقيين من اتباع الافلاطونية الجديدة ؛ لكنه يحاول في الوقت نفسه ، ان يجد لها مكانا مناسبيا في اطار الاشراق الصوفي . ويتابع الشيرازي ، في موضوع « الحق الاعلى » ابن

عربي ، فيميز بين مرتبة التوحيد او الالهية التي يدعوها المتصوفون بـ « الغيب » ، او « العماء » من جهة ، وبين سلسلة التجليات الفرعية للحق ، او التيمات الصادرة عنه ، من جهة ثانية . فالوجه الاول من هذا التجلي يقابل مرتبة الماهيات او « الاعيان الثابتة » التي تظهر الحق الاسمي دون ان تختلط به ٥٨ . ثم يعتمد الى اوضاع هذه الدوات ، التي يدعوها ايضا بـ « الماهيات الممكنة » ، فيبحثها باسهاب شديد ، مدلا على ان لها حقيقة ذهنية غالبا ما يساء فهمها ، وموضحا انها ذات وجهين : فهي من جهة واجبة الوجود بالنسبة الى سببها ، وتشاركه بصفة الوجود الكلي ؛ وهي من جهة ثانية تقصر عن بلوغ هذا المثال ، وتشمل العديد من المراتب الدنيا في سلم الوجود . فهي ، بكلمة ، المرتبة الاولى في ظاهرة التنوع الذي يطرا على وحدة الحق الاعلى ، دون ان تكون متميزة عنه . ومع انها متكررة في ذاتها ، فهي جزء من جوهر او عقل كلي واحد ، هو في لغة المتصوفة « عالم الامر » وفي لغة الفلسفة « عالم العقل » .

#### النفس بين عالم العقل وعالم المادة

والمرتبة الثانية في ظاهرة التنوع ، تقابل النفس الكلية ، التي تتجلى في جميع النفوس الجزئية ، وسائر القوى المدركة . والنفس الكلية تقابل « اللوح المحفوظ » في القرآن ، الذي ينطوي على احكام الله الازلية . وهي تعبير صريح عن ارادته منذ الازل ، وتقوم لذلك مقام الوسيلة التي بها يتصل الله بالعالم — اذا جاز هذا التعبير .

والنفس خاصة تتميز بها عما هو فوقها او دونها من مراتب الوجود ، وهي انها مزيج من النور والظلمة . فهي على ذلك الحلقة الواصلة بين العالم العقلي والعالم المادي . فالعالم المادي يبدأ بالفلك الكلي ، الذي يضم جميع الافلاك الدنيا في النظام الكوني ، بحسب المذهب الافلاطوني الجديد . وهذا الفلك الكلي يؤلف بحكم لطافته الحد الفاصل بين عالم « الصور العقلية » او النفوس من جهة ، وصور الدوات المحسوسة في عالم الطبيعة ، من جهة اخرى ٥٩ .

ومع هذا التنوع ، فان الكون بجملته يؤلف « جوهرية واحدة » ذات طبقات عديدة ، تتفاوت اشراقا ولطافة ؛ فتكون العليا منها دائما اكثر اشراقا واشد لطافة . وهذا النظام المتدرج بجملته يقابل على التوالي المراتب

المتباعدة للعلم الالهي ، ولتجلي الصفات الالهية ، وسمات الجمال الالهي ؛  
او سلسلة الانوار التي يتجلى فيها « وجه الله » ٦٠ .

### ابطال ازلية العالم

والشيرازي ، مع اجلاله الجم لابن سينا ، يرفض قضيتين من قضاياها  
الهامة : الاولى ازلية العالم ، والثانية استحالة حشر الجسد . فهو ردا على  
القضية الاولى ، يذكر ان جميع الفلاسفة القدماء ، من هرمس الى طاليس  
وفيثاغورس وارسطوطاليس ، يجمعون على الاعتقاد بان العالم حادث في  
الزمان . لكن اتباعهم اساؤوا فهم اقوالهم ، عندما نسبوا اليهم الراي المناقض  
ومهما يكن من امر ، فان القول بازلية الزمان وازلية الحركة لا يمكن اثباته .  
فالكائن الوحيد الذي يمكن ان يسبق وجوده الزمان هو الله ، وهو الذي  
يخرج العالم الى حيز الوجود بان يأمره ان يكون فيكون ٦١ . ولما كان الزمان  
جزءا من اجزاء العالم ، استحال ان يكون كله او اي جزء منه ، قد وجد قبل  
« الامر » الالهي . وعالم الحس وعالم العقل كلاهما معرضان لعوامل التبدل  
او التغير المستمر ، فاستحال لذلك ان يكونا ازليين . فالماهيات الاولى التي  
يسمىها المتصوفة « الايمان الثابتة » ، ويدعوها الفلاسفة « العقول الفعالة »  
او الصور العقلية ، لا تشذ عن هذه القاعدة العامة في التحول ؛ ومع انها  
وجدت اصلا في العقل الالهي ، الا انها ، في حالة الامكان تلك ، لم يكن لها  
حقيقة او وجود بذاتها ، غير الوجود المستفاد من الامر الالهي ٦٢ .

ان تعليم القدماء من الفلاسفة ، الذي يتفق اتفاقا كليا مع تعليم الانبياء  
والاولياء ، لا ينطوي على التسليم بان العالم قد وجد في الزمان وحسب ،  
بل على ان كل شيء فيه صائر الى الفناء . والوجود الوحيد الذي سيبقى  
الى الابد ، كما نص القرآن ، هو « وجه الله » .

### مكانة الشيرازي في الفكر الاسلامي

يتبين لنا من هذا العرض الموجز ، ما اتصف به هذا الفيلسوف والحكيم  
الصوفي ، في القرن السابع عشر ، من سعة الاطلاع ، وما تميز به نظامه  
الكوني الانتقائي من تعقيد . فقد دخل في صلب تفكيره ثلاثة عناصر اساسية  
هي : العنصر الافلاطوني الجديد المستمد من ابن سينا ، والعنصر الاشراقي ،  
والعنصر الصوفي . ولقد كان السهروردي مؤسس الحركة الاشراقية ، وابن  
عربي الداعي الاكبر لوحدة الوجود مرشديه الرئيسيين . لكن الشيرازي ، الى

جانب ما استفاده من هذين المرشدين ، ومن ابن سينا ، استمد الكثير ، وبلا تحفظ ، من التراث الفلسفي المتحدر من افلاطون وارسطو ( او بالاحرى من كتاب «أثولوجيا» المنسوب اليه) — على غرار العديدين من فلاسفة الاشراق — ومن آثار ابيدقليس المنحولة ، ثم من الفزالي ، وميرداماد ، والطوسي والشهرزوري ، وفخر الدين الرازي ، وكثيرين سواهم . ولما كان اتفاقا من وحدة الحق على اختلاف مصادره ، ومدركا لمهمته كداع الى الحق ومؤيد له ، لم يتردد في البحث عنه في جميع ما تيسر له من مظان . فلم يكن بد في اتباع مثل هذا النهج ، من الوقوع في الاسترسال والتكرار . على ان ذلك لا ينبغي ان يفض من مآتي الشيرازي — آخر المؤلفين الموسوعيين في الاسلام . فانتاجه الضخم نقض بليغ للرأي الذي اخذ به العديدون من مؤرخي الفلسفة الاسلامية في العصر الوسيط ، وهو ان الفزالي تمكن في نهاية القرن الحادي عشر من توجيه ضربة قاصمة الى الفلسفة ، لم تستطع بعدها النهوض .

#### تلاميذ الشيرازي واتباعه

ان العديدين من تلامذة ملا صدرا واخلافه ، يقومون دليلا على اثره الباقي وعلى استمرار حركة الاشراق الشيعية في بلاد فارس . ويجدر بنا ان نذكر من بين تلاميذه ولديه ابراهيم واحمد ، وصهره فياض عبد الرزاق الحججي (ت ١٦٦٢) ومحسن فيض كاشاني (ت ١٦٨٠) ، وكذلك محمد باقر مجلسي (ت ١٧٠٠) ، ونعمة الله شستري (ت ١٦٩١) . ومن اخلافه البارزين نذكر محمد مهدي بروجردي (ت ١٧٤٣) ، واحمد بن زين الدين ابن ابراهيم الاحسائي (ت ١٨٢٨) الذي رد على ملا صدرا ردا عنيفا ، وملا هادي سبزواري (ت ١٨٧٨) ، الذي شرح كتاب « الاسفار » وجملة من مؤلفاته الاخرى ؛ وقد اعتبره ا. ج. برون « آخر فيلسوف عظيم من فلاسفة الفرس » ١٢ .



## حواشي الباب العاشر

- ١      انظر اعلاه ، ص ١٨٤ .
- ٢      اعلاه ، ص ٢١١ .
- ٣      الشهرزوري ، نزهة الأرواح ، فاتح ، مخطوط ٥١٦ } ، انظر ايضا :  
Spies and Khatak, *Three Treatises on Mysticism*, p. 101 f.
- ٤      انظر التلويحات في :  
*Opera Metaphysica et Mystica*, I, 12  
قارن الفارابي ، الالفاظ المستعملة في النطق ، ص ١٠٩ .
- ٥      المصدر نفسه ، ص ٢٢ .
- ٦      المصدر المذكور ، ص ٢٤ .
- ٧      التلويحات ، في :  
*Opera Metaphysica et Mystica*, p. 33.
- ٨      التلويحات ، في :  
*Opera Metaphysica et Mystica* p. 35 f.
- ٩      المشارع في :  
*Opera Metaphysica et Mystica*, p. 401, 483, 505.
- ١٠      المشارع في :  
*Opera Metaphysica et Mystica*, p. 484.  
ان رواية محادثة السهروردي الخيالية مع ارسطو في كتاب التلويحات ص ٧٠ وما بعد ،  
المقصود به ارسطو مؤلف « الالوجيا » المنحول ، كما سبق معنا .
- ١١      حكمة الاشراق ، في :  
*Oeuvres philosophiques et mystiques*, p. 62 f.
- ١٢      حكمة الاشراق في الكتاب المذكور سابقا ، ص ١٠ ، ولعرفة اصحاب هذه الشخصيات  
انظر : *Prolegomenes*, p. 25.
- ١٣      انظر :  
*Nasr, Three Muslim Sages*, p. 62 f.
- ١٤      حكمة الاشراق ، ص ٧٣ وما بعد .
- ١٥      حكمة الاشراق ، ص ٩٢ وما بعد .
- ١٦      المصدر السابق ، ص ١٦١ .
- ١٧      المصدر نفسه ، ص ١٠٦ وما بعد .
- ١٨      المصدر نفسه ، ص ١١٠ وما بعد .
- ١٩      المصدر نفسه ، ص ١١٤ .
- ٢٠      المصدر نفسه ، ص ١١٥ وما بعد .

- ٢١ المصدر نفسه ، ص ١١٧ وما بعد .
- ٢٢ المصدر نفسه ، ص ١٢١ .
- ٢٣ المصدر نفسه ، ص ١٣١ وما بعد ، و ١٢٨ وما بعد .
- ٢٤ في ما يختص بامبدليس في التاريخ الاسلامي ، انظر : *Asin, Ibn Masarra, p. 40 f.* وينبغي ان نشير هنا الى الجمع بين « النور » و « القهر » في تعليم مزدك ، انظر تعليقات *Oeuvres philosophiques et mystiques, p. 39 f.* كريان في مقدمته لكتاب :
- ٢٥ قائل : حكمة الاشراق ، ص ١٣٦ وارسطو *Met. XII, 1072 b23.*
- ٢٦ المصدر نفسه ، ص ١٤٩ وما بعد .
- ٢٧ المصدر نفسه ، ص ١٧٣ وما بعد ، قائل ارستوطاليس ، *Physics, VII, Ch. 8.*
- ٢٨ المصدر نفسه ، ص ١٨٠ .
- ٢٩ المصدر نفسه ، ص ١٨١ وفي اماكن اخرى .
- ٣٠ المصدر نفسه ، ص ١٩٢ وما بعد .
- ٣١ المصدر نفسه ، ص ١٩٦ .
- ٣٢ المصدر نفسه ، ص ٢٠١ قائل هذا الكلام بدور العقل الفعال في نظام ابن سينا الكوني .
- ٣٣ المصدر نفسه ، ص ٢٠٣ .
- ٣٤ المصدر نفسه ، ص ٢٠٧ .
- ٣٥ المصدر نفسه ، ص ٢٠٩ وما بعد .
- ٣٦ المصدر نفسه ، ص ٢٢١ ، ٢٣٠ .
- ٣٨ المصدر نفسه ، ص ٢٥٢ .
- ٣٩ اعتقاد الحكماء ، في : *Oeuvres philosophiques et Mystiques, p. 261-272.*
- ٤٠ انظر : *Browne, Literary History of Persia, IV, 53 f.*
- ٤١ انظر : *Browne, Literary History, IV, p. 408.*
- ٤٢ مقدمة الشيرازي لكتاب الشارع ، ص ٧ .
- ٤٣ انظر : وسائل اخوند ملاصدرا .
- ٤٤ انظر ترجمة كريان (Corbin) لكتاب : *Lièvre des Pénétrations*
- ٤٥ الاسفار الاربعة ، ج ١ ، ص ٣ .
- ٤٦ انظر اعلاه ، ص ١٩٧ .
- ٤٧ انظر : رسالة في الحدوث ، في وسائل اخوند ، ص ٦٧ وما بعد . وقابل : الاسفار الاربعة ج ٢ ، ورقة ٢٤٦ وما بعد .
- ٤٨ انظر اعلاه ، ص ٤٠٢ .

- ٤٩ قابل : الاسفار ، ج٢ ، ورقة ٢٤٦ وما بعد ، ورسالة في الحدوث ، ص ٦٩ .
- ٥٠ انظر : اعلاه ، ص ٤٠٥ .
- ٥١ *Liures des Pénétrations*, p. 13 f.
- ٥٢ المرجع نفسه ، ص ١٤ ، قابل اعلاه ص ٣٤٣ .
- ٥٣ الاسفار ، ج١ ، ص ١٠ وما بعد ، قابل : *Liures des Pénétrations*, p. 6  
(النص العربي) ورسائل آخوند ، ص ١١٠ وما بعد .
- ٥٤ المصدر نفسه ، ج١ ، ص ١٤ ، *Liures des Pénétrations*, p. 37.
- ٥٥ المصدر نفسه ، ج١ ، ص ١٥ وما بعد ، ورقة ٩٥ أ و : *Liures des Pénétrations*, p. 35
- ٥٦ المصدر نفسه ، ج١ ، ص ١٠٤ .
- ٥٧ الاسفار الاربعة ج١ ، ورقة ١٠٥ أ ، قابل : رسالة في الحدوث ، ص ٥١٤ .
- ٥٨ المرجع نفسه ، ج١ ، ورقة ٢٩٥ ، ٩٧ ب .
- ٥٩ الاسفار ، ج٢ ، ورقة ٣٠٤ ، انظر ايضا : رسالة في الحدوث ، ص ٥٥ وما بعد ،  
حيث يعرض المؤلف بوضوح تام نظرية انبثاق افلوطينية .
- ٦٠ الاسفار ، ج٢ ، ورقة ٣٠٤ ، ٣٥٤ وما بعد .
- ٦١ انظر : رسالة في الحدوث ، ص ٥٥ وما بعد .
- ٦٢ المرجع السابق ، ص ٦٢ وما بعد .
- ٦٣ انظر : *Browne, Literary History*, p. 411, 408f., 482 f;  
*Liures des Pénétrations*, p. 19. وقابل :



## الباب الحادي عشر

الرفقة الكلامية والرجوع إلى السنة



## الفصل الأول

### الظاهرية والخصائية الجديدة

### أبو حنيفة . ابن تيمية . محمد بن عبد الوهاب

#### الرجعية بعد حملة الغزالي

كانت حملة الغزالي على الافلاطونية الجديدة العربية حملة شعواء، ومع ذلك فقد انطوت على تأييد صريح لحق العقل بالتوسط في الخلافات الكلامية. وبناء عليه ، ميز الغزالي بوضوح تام بين الجوانب الفلسفية التي تتعارض واصول الايمان ، وتلك التي لا تتعارض . ففي حين ان العلم الطبيعي وعلم ما بعد الطبيعة يشملان جل القضايا التي اعتبرت ، بصورة خاصة ، ضارة بالمعتقد الاسلامي ، لم يجد الغزالي في علم المنطق والرياضيات مدعاة للاعتراض . فالمنطق مجرد آلة لا يستغنى عنها في تسوية الخلافات ، ليس في قضايا الفلسفة ومشاكل الفقه فحسب ، بل في مسائل الكلام ايضا ١ . ان اتساع مدى التنكر للعقل ، الذي عمل الغزالي على زرع بذوره ، استمر في الحلقات الكلامية والفلسفية ، الى ما بعد القرن الثاني عشر بزمان بعيد . وقد اتخذ شكلين: الاول رجوع الى الاخذ بالدلالة الحرفية، والتمسك بالعرف القديم ، شأن المتكلمين والفقهاء الاولين ، وسائر الذين ساروا في ركاب زعيمهم الاكبر في القرن التاسع ، الامام احمد بن حنبل ، والثاني رفض المنهج العقلي ، على اعتبار انه عبث وحشو ، والانطواء من ثم على الذات ، حيث توقع اللاعقليون اكتشاف الحق من طريق « الدوق » او « الكشف » في حصن هذه الذات الحصين .

#### الردة الاشراقية والصوفية

لقد برز الوجه الثاني من هذا التنكر للمنهج العقلي ، في فلسفة الاشراق ، على صعيد التأمل النظري ؛ وفي الصوفية ، على صعيد الممارسة العملية الدينية . وانتهى الوجه الاول الى الرجوع للاخذ بالدلالة الحرفية ،

وذلك على يد عدد من مشاهير المتكلمين ، في طليعتهم ابن حزم القرطبي وابن تيمية الحراني ؛ يلحق بهم عدد من الشخصيات البارزة ، نذكر منهم ابن قيم الجوزية ( ت ١٣٠٠ ) احد تلامذة ابن تيمية ، ومحمد بن عبد الوهاب ( ت ١٧٩٢ ) ، منشيء الحركة الوهابية .

### ابن حزم في حياته السياسية

ولد ابن حزم في مدينة قرطبة سنة ٩٩٤ . وكان ابوه وزيرا للخليفة الاموي ، فكانت حاله ترتفع وتنخفض تبعا لحال سيده . ولما ثار البربر على الامويين سنة ١٠١٣ ، نفى ابن حزم من قرطبة وصودرت املكه . وقضى بعد ذلك عشر سنوات متنقلا في انحاء البلاد من صقع الى آخر ، مجاهدا في سبيل عودة السلطة الى الامويين ، الذين بقي مواليا لهم على الرغم من تضعف مركزهم . لكن نشاطه السياسي انتهى نهاية محزنة سنة ١٠٢٣ ، عندما اغتيل سيده المستظهر ، فاضطر ثانية الى مغادرة قرطبة ، والى التخلي عن نشاطه السياسي . اما البقية الباقية من حياته ، التي انتهت سنة ١٠٦٤ ، فقد وقفها على التأليف .

### اشهر مؤلفاته

ربما كان اشهر مؤلفات ابن حزم رسالة في ادب الحب عنوانها « طوق الحمامة ... » ، كتبها وهو في الخامسة والعشرين من عمره . وفيها يتجلى تأثره بالمتكلم الظاهري ابن داود الاصفهاني ( ت ٩٠٩ ) مؤلف « كتاب الزهرة » اول مؤلف في الحب الافلاطوني في الاسلام ٢ . وكتاب ابن حزم هذا ، الفني بالتحليل النفسي ، قد ترجم الى لغات عديدة منها الانكليزية ؛ وهو يشتمل كذلك على تأملات اخلاقية وتأملات ذاتية ، وربما امكن لهذا الداعي ، ربطه بكتاب اخلاقي آخر بلغنا من مؤلفاته ، يفضلته تنظيما ، هو كتاب « الاخلاق والسير » ٢ ؛ واذا نحن تذكرنا ان نظيره من المؤلفات الاخلاقية قليل في اللغة العربية ، كان جديرا بنا ان نعيده بعض الاهتمام . الا انه ، شيمة العديد من امثاله بين مؤلفات العرب ، اقرب الى الآثار الادبية منه الى الابحاث الاخلاقية المنظمة .

### رفض الاستئلال والتشبث بالظاهر

ويهمنا ابن حزم ، في هذا الصدد ، من حيث هو متكلم ومناظر عنيف .



فهو بهذه الصفة ، اذ يستأنف التقليد الظاهري ، الذي بداه في الشرق داود ابن خلف الاصفهاني (ت ٨٨٣) ، والد مؤلف كتاب « الزهرة » المذكور اعلاه ، يرفض جميع ضروب القياس او الاستدلال ، ويتثبت بالدلالة الحرفية الضيقة للنص معتبرا المذاهب الكلامية على اختلافها ، السمحة منها او المحافظة ، المعتزلية او الاشعرية ، سواء في الضلال .

ونود ان نستعيد الى الذاكرة أن الفقهاء منذ عصر ابي حنيفة (ت ٧٦٧) ، كانوا قد استنبطوا ذرائع عقلية مختلفة ، ليحلوا بها المشاكل الشرعية والمسائل الكلامية المعقدة ، التي لم ينص عليها القرآن صراحة ، ولا عرض لها الحديث بصورة واضحة . لكن ابن حزم ، في كتاب له عنوانه « كتاب الابطال » ، يندد باستخدام القياس والراي والاستحسان والتقليد والتعليل ، ويقرر صحة الدلالة الحرفية لا غير ، على انها الوحيدة النابعة من نصوص القرآن والحديث والاجماع . على انه انما يسلم بهذا الاصل الاخير من الاصول الموثوقة في التشريع والعقيدة ، بعد تحفظ هام هو حصر الاجماع في الصحابة . الا ان ابن حزم جرد مبدأ الاجماع بهذا التحفظ من قيمته الرئيسية كطريقة عملية لحل المشاكل الفقهية والعقائدية ، التي سكت عنها القرآن والحديث .

### إبطال تاويلات المتكلمين

وبعد ان يرفض ابن حزم جميع انواع القياس والاستدلال في الشؤون الفقهية ، يتنكر للمذاهب الكلام على اختلافها ، باعتبار انها باطلة وبلا جدوى . وهو يرى أن اقوال المتكلمين ، معتزلة كانوا ام اشاعرة ام سواهم ، في باب ماهية الله ، وتركيب الجوهر ، وطبيعة المسؤولية الخلقية ... الخ جميعها باطلة . وعليه فينبغي للانسان ان يسلم بامتناع تحري الحقيقة في مثل هذه الخفايا بالعقل ، وبصورة اخص سر ماهية الله وطرقه الحكيمة . وعنده ان الموضوع الخاص بالمعرفة الانسانية هو ما يقع في متناول حواسنا ، او ما يدخل مباشرة في نطاق ادراكنا العقلي من جهة ، وما نص عليه القرآن والحديث صراحة من جهة اخرى . اما في ما يتصل بطبيعة الذات والصفات الالهية ، فان معرفتنا محصورة كليا بما نص عليه القرآن . ومثلها مدلولات الاسماء الحسنی التي اختار الله ان يطلقها على نفسه في القرآن ، فهي بعيدة عن متناولنا . والحق انه ليس لنا ان نصف الله باوصاف ، او ان نسميه باسماء غير التي اختارها هو لنفسه . اما تعليل هذه الاسماء تعليلا عقليا ،

سواء اكان ذلك بتعابير سلبية ام ايجابية ، فلا مبرر له مطلقا . وانما علينا ان نثبت صفتي العدالة والخير لله ، وننفي عنه صفتي الظلم والشر ، ليس بحكم الاعتبار العقلي القائل على مذهب المعتزلة مثلا ان ذلك ما يقتضيه كماله منطقياً ، بل على اساس ما ورد في القرآن من اتصافه بالعدل والخير ، وما لم يرد من اتصافه بالظلم والشر .

فحملة ابن حزم ، والحالة هذه ، موجهة ضد المتكلمين المتحررين والمحافظين ، المنتمين الى فرق المعتزلة والاشعرية ، على السواء ، فكانت والحالة تلك عبارة عن رفض التسليم بصحة استخدام اي من المناهج الكلامية في معالجة مسائل الفقه او الاعتقاد . وابن حزم في رفضه هذا ، يكتفي بالاخذ بحرفية النص ، ويدفع كل محاولة يبذلها الغير لجره الى المناقشات الكلامية .

### من ابن حزم الى ابن تيمية .

هذا الازعان التام للاتجاه التقليدي ، الذي ناصره ابن حزم ، كان له مؤيدون كثيرون . وكان من ابرز دعاته في القرن الثالث عشر الفقيه و « المصلح » السوري احمد بن تيمية ، الذي ولد في حران سنة ١٢٦٢ ، وتوفي في دمشق سنة ١٣٢٧ . ان الفاصل الزمني بين هذين العلمين يزيد عن قرنين ، وهما مع ذلك يعتبران اقوى دعاة التقليد في تاريخ الاسلام اطلاقا ، منذ عهد المعتزلة ومع ان ايا منهما لم يبلغ ، من حيث المنزلة الفكرية ، مبلغ الفزالي ، فانهما قد فاقاه عنفا في الحملة على العقليين . فهما اذ احتديا حدو الفزالي ، لم يأخذا باعتداله ، بل هاجما الفلسفة اليونانية - العربية بلهجة لا هوادة فيها ولا لبس . وقد تخطى ابن تيمية بعنفه ابن حزم ، فاحتج على مضار الفلسفة وعلم الكلام ، ودعا الى الرجوع الى الطرق القويمة التي انتهجها « السلف الصالح » . فكانه باندفاعه الديني هذا اراد ان يبطل تراث قرون عديدة من ثمار التفكير الديني ، ويستقي الحق من مياه الدين الصافية ، كما كانت قبل ان تعكرها الخلافات الكلامية والمشادات الفلسفية بزمان طويل .

### قوام التعليم السلفي

وفي رأي ابن تيمية ان مصدر كل حقيقة دينية هو القرآن ، والحديث كما رواه الصحابة والتابعون . وعنده ان الحديث نفسه قد شهد للصحابة

والتابعين بالتفوق ، فكانت من ثم الثقة بهم في الشؤون الدينية لا تضارع ، ولا يرتقي اليها الشك ؛ ومقرراتهم كما وردت في ما اجمعوا عليه معصومة كليا من الخطأ ٨ . اما اجماع اتباعهم فليس له هذه الميزة ، كما يتبين من تاريخ الخلافات التي تلت في نطاق الكلام والفلسفة والتصوف . ويضيف الى ذلك ان الصحابة والتابعين ( وهم الجيل الاول من فقهاء المسلمين ومفكرهم ) ، لما كانوا قد وضعوا حلولا حاسمة ونهائية لجميع القضايا الدينية التي تهم المجتمع الاسلامي ، فكل راي او فعل ظهر بعد ذلك انما هو بدعة . ولا يتردد ابن تيمية في ان يزج بين اصحاب هذه البدع الخوارج والشيعة والمعتزلة والمرجئة والجهمية ، بل الاشعرية ايضا - بكلمة واحدة جميع الفرق الكلامية والمال الدينية التي تفرعت من صميم الاسلام ، على اثر وفاة الخليفة الراشد الرابع ، علي بن ابي طالب ٩ .

### مسؤولية الفلاسفة والمتكلمين

ان المسؤولية في افساد هذه الطوائف او تضليلها تعود ، في راي ابن تيمية ، الى المناهج العقيمة التي سلكها المتكلمون والفلاسفة واللغويون ، في تفسير القرآن بما يخالف الشرح الوحيد الموثوق الذي اثر عن السلف الصالح . فهو يقول مستشهدا بكلام فخر الدين الرازي : « قد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية ، فما رايتها تشفي عيلا ولا تروي غليلا ، ورايت اقرب الطرق طريقة القرآن . اقرا في الاثبات : « الرحمن على العرش استوى » (سورة طه ، آية ٥) ، « اليه يصعد الكلم الطيب » (سورة فاطر ، آية ١٠) ، « واقرأ في النفي : « ليس كمثله شيء » ، ( سورة الشورى ، آية ١١) ، « ولا يحيطون به علما » (سورة طه ، آية ١١) . بل انه يذهب الى ان كل من جرب تجربته ، لن يشك في عدم جدوى هذه المناهج . فالفلاسفة والمتكلمون لم يتمكنوا من اقامة الدليل الحاسم على عدل الرب او حكيمته او رحمته ، حتى ولا على صدقه . ومع ان بعضهم قد يكون اقرب الى الحق من البعض الاخر ، فليس بينهم من هو بريء من الخطأ كليا . والحق ، ان الضمان الوحيد ضد الخطأ انما يكمن في التسليم المطلق بأقوال السلف .

### حملته على الفلاسفة

واعنف ما كان ابن تيمية ، كما هو متوقع ، في الردود التي خص بها الفلاسفة . فلقد كانت خلاصة تعليم الفلاسفة في موضوع الحقيقة الدينية

ان الكلام الالهي ، بما انه موجه ، بالدرجة الاولى ، الى عامة الناس ، فقد افرغ عمدا في قالب من الاستعارات والتمثيلات المجازية ، لكي يكون نسي متناول ادراكهم . اما القضايا الدينية نظير وجود الله والحياة الآخرة ، فهي في افضل الحالات مفيدة اخلاقيا واجتماعيا ، لكنها ليست بالضرورة حقائق واقعة ١١ .

### الرد على المنطقين

ان الحملة التي وجهها ابن تيمية ضد الفلاسفة وردت بالاكثري في كتابه «الرد على المناطقة» ، وفي تعليقه على رسالة ابن رشد في «الكشف عن مناهج الادلة» وكذلك في رسالته الاخرى «موافقة صحيح المنقول لصريح العقول» ١٢ . ففي الرد على المناطقة ، يبدأ بتوجيه حملته على ادعاء الارسطوطاليين منهم بان المفاهيم التي ليست بديهية لا تدرك الا بالحد ، وذلك على اساس انها ، لما كانت غير بديهية ، فلا بد لها من دليل ، والا اقتضى اعتبار ذلك الادعاء باطلا ١٣ . ثم ان الصعوبات التي تقترن بمحاولة تحديد المفاهيم كثيرة جدا . وحتى المؤلفون الذين بذلوا الجهود الكبيرة في الدفاع عن علم المنطق ، نظير الفزالي ، اضطروا الى التسليم بالصعوبة التي يواجهها العلماء ، فضلا عن الجهال ، في تعيين « الجنس الاقرب » و « الفصل الخاص » الذي عليه يقوم التعريف ١٤ . ومن اخطاء المناطقة ادعائهم ان الحد يفيد معرفة المحدود . ذلك ان الحد مجرد قول او تأكيد يطلقه المتكلم ، فامكن ان يكون ساقطا . فالقائل اما ان يكون عالما بصحة قوله ، فلا يزداد علما بالمعرف ، او ان يكون غير عالم ، وعندها لا يمكن ان يسلم بصحة تعريفه بلا دليل ١٥ .

### اعتراضه على العلم بالقياس والبرهان

اما في ما يتصل بصحة الاحكام المستخرجة من ارتباط قضايا مختلفة في القياس ، فان نظرية المناطقة هي الاخرى مشحونة بالمصائب . فهم اولا يقسمون الاحكام الى بديهية وغير بديهية . لكن الاساس الذي يستند اليه هذا التقسيم شديد الاضطراب ، ما دام الناس يختلفون اختلافا شديدا في قواهم المدركة . وعلى ذلك فبعض الناس يستطيعون ادراك الحد الاوسط الذي ترتبط به صحة القياس بيسر اعظم مما يستطيعه سواهم ، نظرا لرهافة قواهم الحدسية ١٦ ، كما اوضح ذلك ابن سينا نفسه . ويحمل ابن تيمية بعد ذلك على ركن من اركان المنطق الارسطوطالي ، هو

## الفصل الاول : الظاهرية والحنبلية الجديدة

نظرية البرهان . والبرهان ، كما هو معروف ، قد اعتبره ارسطوطاليس واباعه من العرب ، اقوى انواع الادلة . وابن تيمية لا يشك في اسلوب القياس الذي ينتهي الى برهان ، لكنه يشير الى ان البرهان عديم الجدوى ؛ ذلك ان البرهان ، لما كان اقوى انواع الادلة ، وجب ان يتناول الكليات التي لا وجود لها الا في الذهن . ولما كانت جميع الكائنات موجودات جزئية ، امتنع ان يفضي البرهان الى اية معرفة ايجابية ، ان عن الكائنات بصورة عامة ، او عن الله بصورة اخص ١٧ . وبناء عليه ، فالمنهج البرهاني من جهة ، وموضوع ما بعد الطبيعة من جهة اخرى - وهو في عرفهم أكثر العلوم استخداما لهذا المنهج - لا يمكن ان يكون له ادنى صلة بالموجودات اصلا .

### اعتراضه على العلم بالجواهر

وفضلا عن ذلك ، فانهم في تحليلهم للوجود ، يثبتون خمسة اقسام من الجواهر هي : الصورة الفايولي ، فالجسم ، فالنفس ، فالعقل ؛ وعشرا من المقولات هي المقولات العشر في منطق ارسطوطاليس . لكن هذين الجدولين ، لم يقم الدليل على انهما شاملان . ومحتواهما ، على اي حال ، لا ينطبق على الموجودات العليا ، نظير الاله والعقول الكلية ، ولا يضيف شيئا الى ما تعلمه من هذه الموجودات ١٨ .

وتكفي هذه المآخذ للتمثيل على عمق المناهج المنطقية التي اعتمدها الفلاسفة او المتكلمون الذين خدعوا بالنسج على منوالهم . وبعد فالمنطق عرف انساني محض ، معرض لكل خطأ او التباس يتعرض له كل منهج انساني او وسيلة بشرية . وهو بلا شك دون المنهج الثابت الوارد في القرآن والحديث ، والذي من واجب المؤمن ان يعتصم به دون سواه .

### الوهابية وليدة الحنبلية

كان اشهر تلامذة ابن تيمية على الاطلاق ، ابن قيم الجوزية . وهو علم بارز آخر في تاريخ الردة اللاعقلية في وجه الكلام والفلسفة والتصوف . على ان تجدد نشاط المذهب الحنبلي ، تبلور في ما بعد ، بظهور الحركة الوهابية ، التي نشأت في القرن الثامن عشر ، على يد محمد بن عبد الوهاب ، وغدت المذهب الرسمي في اواسط الجزيرة العربية . وكان ذلك على اثر ظفر السلالة السعودية بتوطيد سلطانها في نجد والحجاز . والذي يشارك فيه الوهابيون ابن تيمية هو ، فضلا عن التمسك بظاهر القرآن والحديث ،

الالتزام باداء الفرائض ، واستنكار تقديس الاولياء ، وما شابه ذلك من الشعائر الصوفية المستحدثة . والذي يجمع بين هذه الحركات « الحنبلية الجديدة » ومذهب الامام والفقيه الذي خلع اسمه على هذه الحركات ، والذي لم يكن قط في مقاومة الحركة العقلية في القرن التاسع كما رأينا ١٩ ، هو التاكيد على ضرورة الرجوع الى سنة « السلف الصالح » او الجيل الاول من المسلمين ، واعادة السنة الى نقائها الاصلي ٢٠ .

## الفصل الثاني

### التحذير والاعتذار

#### فخر الدين الرازي ، نجر الدين النصف الاجيد ، الجرجاني ، الباجوري

##### الردة ضد الظاهرية

كان للحركة الظاهرية المتطرفة في الكلام حركة تحريرية مقابلة . ذلك ان بعض المتكلمين البارزين في القرن الثاني عشر ، استأنفوا الحملة التي تزعمها الغزالي وواجه بها الفلاسفة فقدّم ، في غمرة هذا النضال ، بعض التنازلات الجدلوية للفلسفة بصورة عامة ، وللمنطق بصورة خاصة .

##### حياة الرازي وتحصيله

والمفكر الوحيد الذي كان ، في القرن الثاني عشر ، يضارع الغزالي في سعة اطلاعه على الفلسفة وعلم الكلام ، هو فخر الدين الرازي — وهو واحد من اواخر المؤلفين الموسوعيين في الاسلام . ولد في مدينة الري سنة ١١٤٩ ، وقام برحلات واسعة في بلاد فارس ، كما فعل قبله سميّه ومواطنه فسي القرن العاشر ، الطبيب والفيلسوف ابو بكر محمد بن زكريا الرازي . ومن خوارزم توجه الى غزنة ، ومنها الى هراة ، حيث استقر اخيرا في بلاط علاء الدين خوارزم شاه ، مكرما عنده ومتمتعا برعايته السخية ، حتى وفاته سنة ١٢٠٩ .

وكان من بين معلميه ، الى جانب والده ، السمناني ، والبغوي ، ومجد الدين الجيلي ؛ وهذا الاخير هو معلم المفكر الكبير الاخر ، الذي نبغ في هذا العصر ، اعني السهروردي على ان التأثير الاكبر في تفكير الرازي كان ، ولا ريب ، لابن سينا . ولقد تأثر كذلك بابي البركات البغدادي (ت. ح. ١١٦٦) ، مؤلف الكتاب الجامع في الطبيعة والمنطق وما بعد الطبيعة «المعتبر فسي الحكمة» ، واحد مشاهير المؤلفين في علم الطب في القرن الثاني عشر .

### مؤلفاته وشروحه

أما آثاره الهامة في الفلسفة ، فمنها شرحه لكتابين هامين من مؤلفات ابن سينا هما : « الاشارات » و « عيون الحكمة » ، ومنها كتابه « المباحث المشرقية » ولعله أهم مؤلفاته . وابرز ما يستحق الذكر من آثاره الكلامية والتفسيرية « كتاب الأربعين في اصول الدين » ، وكتاب « المحصل » ، وكتاب « مفاتيح الغيب » ، وهو تفسير مسهب للقرآن . وأهمية هذه المؤلفات ، كما يلاحظ بحق ابن خلدون ، المؤرخ البارز في القرن الرابع عشر ، هي ان الرازي ، نظير سلفه الغزالي ، قد استخدم في هذه المؤلفات مناهج الفلاسفة في مهاجمته للقضايا التي تعارض الشريعة ٢٢ . لكنه تخطى الغزالي في جمعه بين الفلسفة والكلام جمعا تاما غدا معه الفصل بينهما شبه متعذر . وربما كان خير ما يمثل به على ذلك كتابه المذكور اعلاه « المباحث المشرقية » الذي هو ، كما يوحى عنوانه ، بمثابة حلقة في سلسلة ابحاث « الفلسفة المشرقية » ، التي نبه عليها ابن سينا في احد مؤلفاته المتأخرة ، هو كتاب « الاشارات والتنبيهات » .

والرازي في شرحه على كتاب ابن سينا هذا ، يبسط تعليمه بامانة تامة ؛ لكنه لا يتردد في توجيه الانتقاد اليه متى سنحت الفرصة . وبعض هذه الانتقادات ترد تكرارا في كتاب « المباحث » ؛ وسنعرض لها في ما بعد . ثم ان الشرح الذي يضارع شرح الرازي على كتاب « الاشارات » ، قد وضعه مفكر شيعي هو الفيلسوف والفلكي والمتكلم نصير الدين الطوسي ، وفيه دفاع عن ابن سينا في وجه حملة الرازي . وفي رأي هذا المفكر الموطن لابن سينا - والذي رد ايضا على « تهافت » الغزالي ، بكتاب عنوانه « الدخيرة » - ان كتاب الرازي كان « جرحا » لا « شرحا » لكتاب ابن سينا ٢٣ .

ان الدراسة الدقيقة لكتاب « المباحث » ، تكفي لاقتناع القارئ بما يدين به الرازي من فضل لابن سينا . فالعديد من الموضوعات التي طرقتها ، تذكرنا بالموضوعات التقليدية التي بحثها ابن سينا في كتاب « الشفاء » . فكتاب « المباحث » يبدأ كما يبدأ الشفاء يبحث مسهب في الماهية والوجود ، وفي كينيات الوجود العامة من وحدة او كثرة ، وجوب او امكان ... الخ . وهو يذهب الى ان الوجود لا يقبل التعريف ، لان علمنا بالوجود ، وعلى الاخص بوجودنا الذاتي ، يسبق كل علم ، ولا يمكن بالتالي الرجوع الى مفهوم ابسط منه او تعريف اسبق ٢٤ . وصلة الوجود بالماهية ليست صلة العينية ولا اللزوم المنطقي ، بل الغيرية . والا لكان اسناد الماهية الى موجود ما لغوا .



ويورد على الاثر اجد عشر دليلا ليمرز الرأي القائل بان الوجود مابين الماهية ،  
او بانه طارئ عليها . وفحوى هذه الادلة أن مفهوم الماهية لا يستتبع ضرورة  
وجودها . ولا يعني ان بعض خصائص الاولى تنطبق حكما على الثاني . وعليه ،  
فكل منهما مستقل تماما عن الآخر . لكن الماهية لا بد من ان تقتزن بعدم  
طارئ قبل ان تبرز الى حيز الوجود الفعلي ٢٥ .

### نظرية المعرفة

اما عملية الادراك ، فقد وصفها بأنها ضرب من الاشراق ، نابع مما  
يسميه « عالم الفيض » . وهو لا يختلف عن « عالم العقل » في الافلاطونية  
الجديدة ، ويرتبط بقابلية النفس لتلقي المعارف المطلوبة . ويلعب الحس  
في هذه العملية دورا انفعاليا محضا ، هو اعداد النفس لهذا التلقي ، وهو  
ما قال به ايضا ابن سينا . هذه المرحلة في المعرفة تنطبق بصورة خاصة على  
ادراك المبادئ الاولى او البديهيات التي تتم معرفتها بالحدس مباشرة بلا  
وسيط ٢٦ ، وهي بالنسبة الى سائر المعارف الاخرى بمثابة الاساس من  
البناء والرازي يعارض الرأي الافلاطوني الذي يجعل المعرفة تذكرا ، وذلك  
على اساس ان النفس محدثة في الزمان ، ولا يمكن لهذا السبب ، ان تكون  
متقدمة على الجسد ، كما تفترض نظرية التذكر ، وعلى اساس ان التعرف  
الذي يعتمد عادة دليلا على صحة هذه النظرية ، لا يستتبع بالضرورة ان  
يكون للنفس علم سابق لما تتعلمه في الحياة . فالذي تتعلمه النفس قد يصح  
القول انه كان معروفا بصورة عامة او مجردة لا غير ، قبل اكتساب النفس  
معرفة ثابتة او خاصة به ٢٧ .

### رأيه في نشأة التعدد والتغير

وبعارض الرازي مذهب ابن سينا في الصدور . فهو يرفض ، جريا  
على نهج المتكلمين التقليدي منذ عهد الفزالي ، المبدأ القائل انه لا يصدر عن  
الواحد الا الواحد . وهذا المبدأ ، كما هو معروف ، كان ركنا نظريا هاما من  
اركان مذهب الصدور . فالكائن الاول يولد العقل الاول ، الذي يولد بدوره  
العقل الثاني ، ومعه نفس السماء الاولى وجرمها . لكن العقل الاول ، خلافا  
للكائن الاول او الواجب ، يشتمل على معنى الكثرة بحكم صفته الثنائية ،  
ككائن ممكن بذاته الا أنه واجب بسببه . وهذا هو بالفعل السبب النهائي  
للكثرة في عالم صادر عن مبدأ اول لا كثرة فيه .

### علم الله بالجزئيات

اما في ما يتعلق برأي ابن سينا في علم الله بالجزئيات ، وهو الموضوع الذي اثار المتكلمين على الفلاسفة من عهد الفارابي فما بعد ، فقد كان رأي الرازي فيه معارضا لرأي ابن سينا ايضا . فعنده ان الله ، لما كان مفارقا للمادة ، فهو يعلم ذاته ، لانه من خواص كل كائن مفارق ان يكون عالما بذاته . ولما كان هو السبب في وجود جميع الكائنات التي تنجم عن فعله الابداعي ، فهو يعلم جميع مراتب الكائنات المخلوقة ، بحكم العلم نفسه الذي به يعلم ذاته . وخلافا لما ذهب اليه ابن سينا واتباعه ، فان علم الله بالجزئيات لا يستتبع ضرورة اي تعدد او تغير او تبعية للمعلوم . لان العلم ليس هو فعل استيعاب صورة المعلوم ، كما يؤكد الافلاطونيون الجدد بوجه عام ، بل هو علاقة خاصة بين العالم والمعلوم ٢٨ . فالذي يلحقه التغير في سياق العلم بالجزئيات ، ليس ذات الله ، بل علاقته بالشيء المعلوم . وعليه ، فالاعتراض الافلاطوني الرئيسي على علم الله بالجزئيات يسقط فورا . وهكذا فان الرازي ، آنا على اساس اقتناعه الخاص ، وآنا بالاستناد الى ابي البركات البغدادي ، يثبت علم الله الشامل بذاته وبالكلية وبالجزئيات جميعا ، ويبطل الاعتراضات التقليدية التي اثارها المؤلفون الافلاطونيون المحدثون ، واحدا بعد الآخر . على ان رده هذا لم يكن اشد ولا امضى من رد الغزالي الذي قوض ، كما مر معنا ، رأي ابن سينا في العلم الالهي بالجزئيات ، على وجه كلي ، من اساسه ، واثبت بصيغة جازمة ، المفهوم القرآني لعلم الله الشامل المحيط بكل شيء ٢٩ . ولعل الرازي كان اصفى وجدانا من الغزالي ، واكثر منه تدقيقا في اداء آراء المفكرين المسلمين من اتباع الافلاطونية الجديدة لكنه كان ، مع ذلك ، اقرب منه الى الاسترسال ، وابعد عن الجزم في مواقفه . ومع كل هذه الهنات ، فانه ، ولا شك ، يبرز كشخصية عملاقة في النضال الجدلي بين الفلاسفة والمتكلمين . فهو من حيث سعة علمه وشدة اندفاعه ، يستحق مكانة خاصة في تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام .

### علم الكلام بعد ابن تيمية

ان التطورات الكلامية التي تلت ، والنزاع الذي استمر بين الفلسفة والكلام ، لا يعنينا في هذا المقام . ويكفي الان ان نشير الى ان القرن الثالث عشر اذن بيده انحلال الحركة الكلامية . ذلك ان عصر الانتاج المبكر في الكلام والمناظرات الكلامية ، عقبه عصر تفسير وتراجع . وكان آخر متكلم

احتذى مثال الغزالي والرازي في النضال ضد الفلاسفة ، ابن تيمية . اما سائر من يستحق الذكر من المتكلمين في القرنين الثالث عشر والرابع عشر فهم : حافظ الدين النسفي ( ت ١٣٠١ او ١٣١٠ ) - وينبغي ان لا نخلط بينه وبين نجم الدين النسفي ( ت ١١٤٢ ) . وهو مؤلف آخر كتب في موضوع « العقيدة » وفي مسائل كلامية متفرقة - وعضد الدين الايجي ( ت ١٣٥٥ ) مؤلف كتاب « المواقف » ، والتفتزاني ( ت ١٣٩٠ ) الذي اشتهر بشرحه لكتاب « العقيدة » الذي وضعه نجم الدين النسفي ، والذي بقي قرونا عديدة من الكتب المعتمدة في علم الكلام ، والسيد الشريف الجرجاني الذي قامت شهرته خاصة على شرحه لكتاب « المواقف » الذي وضعه الايجي ، وعلى معجم للمصطلحات الفلسفية يعرف بـ « التعريفات » . ثم ان ابرز المتكلمين في القرن الخامس عشر هو السنوسي ( ت . ح . ١٤٩٠ ) والدواني ( ت ١٥٠١ ) . اما الذين استأنفوا وضع الشروح والتفاسير بعد القرن الخامس عشر فهم : البرقلي ( ت ١٥٧٣ ) ، واللقاني ( ت ١٦٣١ ) مؤلف كتاب « جوهرة التوحيد » ، الذي اكتسب شهرة واسعة كاساس لكتب التفسير والتعريفات في ما بعد ؛ والسبيلكوتي ( ت ١٦٥٧ ) ، والباجوري ( ت ١٨٦٠ ) صاحب شرح « جوهرة اللقاني » ٢٠ . وفي القرن التاسع عشر ظهر الشيخ محمد عبده ( ت ١٩٠٥ ) كما سنرى ، كشخصية بارزة في هذه السلسلة المتصلة من المتكلمين ، التي بدأت في القرن الثامن بالحسن البصري وواصل بن عطاء .



## الفصل الثالث

### الدراسة والاصلاح

#### ابن خلدون

##### ابن خلدون في الفكر الاسلامي

يمكننا ان نلعو القرن الرابع عشر عصر الحنبلية الجديدة . فقد ضمن ابن تيمية واتباعه للحنبلية الجديدة التغلب على حركة الكلام والفلسفة . ومع ان الزخم الفكري في الاسلام كان قد اخذ يتضاءل في هذه الحقبة ، فان بعض دلائله استمرت في الانطلاق هنا وهناك . وقد كان ظهور ابن خلدون التونسي ابرز هذه الدلائل في الغرب ، في حين كان 'ملا' صدرا ٣١ ابرزها في الشرق . على ان ابن خلدون يحتل مكانة فريدة في تاريخ الفكر الاسلامي ، لما انصف به من سعة العلم واصالة التفكير .

##### حياة ابن خلدون

ولد عبد الرحمن بن خلدون سنة ١٣٣٢ في اسرة اندلسية عريقة من العلماء ورجال الادارة وتلقى العلوم المتداولة بين طبقاته ، فدرس العلوم القرآنية واللغوية ، وحصل الحديث والفقه ، على جماعة من المعلمين اجزل لهم الثناء في سيرته الذاتية المطولة ٢٢ . وفي سنة ١٣٥٢ ارتحل غربا، نتيجة احتدام المنازعات السياسية آنذاك وانتشار وبأ الطاعون الذي اجتاح البلاد سنة ١٣٤٨ - ١٣٤٩ ، وقضى على والديه واكثر معلميه . وبعد ان توقف فترة قصيرة في بجاية ، انتقل الى فاس واستقر فيها ببلاط السلطان ابي عنان ، الذي كان يبحث عن العلماء من اجل مجلسه العلمي الجديد ٢٢ . وكان ممن التقاهم ابن خلدون في مدينة فاس الشريف التلمساني العلوي (ت ١٣٧٠) ، وقد خصه في سيرته الذاتية بالثناء الجزيل . فقد اشتهر هذا العالم بالفقه والكلام واللغة ؛ وروي عنه ، فضلا عن ذلك ، انه عرف ابن

عبد السلام ، وهو احد اساتذة ابن خلدون ، على دراسة الفلسفة من خلال مؤلفات ابن سينا وابن رشد ٢٤ . وبعد ان شغل ابن خلدون وظيفة ادارية رفيعة في ظل ابي سليم ، خليفة ابي عنان ، توجه الى غرناطة ، فبلغها سنة ١٣٦٢ . وأثر بعد ذلك الرجوع الى فاس فبجاية ، حيث حظي بمركز مرموق في بلاط الامير . وفي غضون تلك الفترة المضطربة . وعلى الرغم من اغراء المناصب الرفيعة ، التي طالما ناضل من اجلها ، اخذ يحن الى حياة هادئة موقوفة على الدرس والتأمل . وفي خلوة قصيرة في سنة ١٣٧٧ ، استطاع ان ينجز اهم مؤلفاته « المقدمة » ، التي مهد بها لتاريخه العام « كتاب العبر وديوان ابتدا والخير » ٢٥ . ولما مل من تفاعلة الحياة العامة ، ومخاطر العمل في خدمة الحكام المتقلبين في شمالي افريقيا ، أبحر الى الاسكندرية سنة ١٣٨٢ . وفي القاهرة حظي من السلطان المملوكي الملك الظاهر برفوق بتقدير عظيم لمكانته البارزة في العلم والفقه . وفي سنة ١٣٨٤ عين استاذاً في الفقه المالكي ، ثم قاضي قضاة المذهب المالكي في مصر . وقد احتفظ على فترات متقطعة برتبة استاذ في الشريعة في عدد من معاهد المماليك ، ويمنصب القضاء حتى وفاته . وفي حياته فصل اخير يستحق الذكر وهو انه في سنة ١٤٠١ التقى بتيمورلنك خارج اسوار دمشق . فظهر تيمورلنك اعجابه الشديد بعلمه ، ويبدو انه حاول ان يضمه الى حاشيته ٢٦ . لكن ابن خلدون عاد ادراجه الى مصر بعد ذلك بفترة قصيرة ، ليستأنف نشاطه كفيته وعالم ، حتى وافته المنون عام ١٤٠٦ .

### مكانته واهم مؤلفاته

ان الدور الذي لعبه ابن خلدون في تاريخ الاسلام الفلسفي دور معقد . وقد اشرنا سابقا الى ثقافته الفلسفية ، والى احتمال وقوفه في سن مبكرة على مؤلفات ابن سينا وابن رشد ، بتوجيه من احد كبار اساتذته ؛ حتى ان احدي الروايات تنسب اليه وضع تلاخيص لمؤلفات ابن رشد ٢٧ ، دون ان تعين اهي تلاخيص لما ألفه ابن رشد في الكلام والفقه المالكي ، ام لما وضعه من شروح على مؤلفات ارسطوطاليس . ومهما يكن من امر ، فان لانجازاته الفلسفية جانبين : الاول ، تعليقاته المستفيضة على الفلسفة اليونانية - العربية ، وماخذه الكثيرة عليها ؛ والثاني وضع مبادئ فلسفة تاريخية مبتكرة هي الاولى والاخيرة في الاسلام . وينبغي ان يضاف الى ما ذكرنا من آثاره ، كتابان وصلا اليها ، احدهما في علم الكلام ، والاخر في التصوف ؛ الاول

« لباب المحصل » ٢٨ ، وهو خلاصة لكتاب فخر الدين الرازي الجامع في الآراء الكلامية والفلسفية ؛ والثاني « شفاء السائل » ، وهو رسالة في التصوف وضعها على النمط التقليدي .

### موقفه من العلوم الفلسفية

ورغم جولات ابن خلدون في حقول فلسفية وشبه فلسفية ، فإنه يبقى ، في الدرجة الأولى ، مؤرخاً يقف من التخييلات الميتافيزيقية موقف المفكر التجريبي الذي يرتاب غريزيا بالتصورات الميتافيزيقية الجامحة . فهو يورد في « المقدمة » مختصراً واضحاً محكماً لمجمل العلوم الإسلامية على اختلافها . وهذا المختصر ، مقرون بما أخذ على طبيعة العلوم الفلسفية ومداها ، يدل على مدى التحصيل الفلسفي في القرن الرابع عشر ، وعلى الحكم الذي قضى به التاريخ ، بعد خمسة قرون من المشاحنات بين أنصار الفلسفة وخصومها ، على كل محاولة استهدفت إقامة « وطن قومي » للفلسفة اليونانية في ديار الإسلام . ولقد كان رائد ابن خلدون الأول ، في اتجاهه هذا ، هو الغزالي لا ابن رشد . أما تقييمه لفائدة المنهج الفلسفي ، فيبلغ ذروة الأحكام وبعد الغور ، في مبحث نقدي عنوانه « إبطال الفلسفة وفساد منتحلها » ٢٩ ، وفيه يضع المخطط العام لهذا البحث بكامله في هذا الفصل وفي سواه من الفصول .

يمهد ابن خلدون لهذه الدراسة النقدية بتقسيم العلوم إلى عقلية وعقلية ( أو طبيعية ) . ويتخلل تصنيفه هذا تعليقات موجزة على نشوء الفلسفة وتطورها منذ عهد الكلدان والمصريين . أما مفهومه لتاريخ الفلسفة ، فهو المفهوم الإسلامي المعروف ، مقروناً باسماء جماعة من العلماء والمؤرخين نظير صاعد الاندلسي والتفطلي .

### نقد نظرية المعرفة والسعادة

أما المقاييس التي يعتمدها في تقييم الفلسفة ، فهي مستمدة من أصول دينية كلامية . فهو يذكر أن الفلاسفة يدعون أن معرفة الوجودات ، المحسوس منها وغير المحسوس ، تدرك بالوسائل النظرية ، عن طريق التفكير والاستدلال لا غير ؛ وأن العقائد الإيمانية نفسها يمكن أن تثبت صحتها بهذه الوسائل ، بلا عون من الوحي ٤٠ . فمن النظر في الجزئيات في عالم الحس ، يستطيع العقل أن يرتقي إلى معرفة العقل الأول ، الذي هو عند

الفلاسفة الله . ويتأمل هذا العقل تتحقق للانسان سعادته القصوى . وهذه السعادة ، التي هي في نظرهم ، سعادة عقلية محضة ، يجوز ان تحصل للانسان ، كما يدعون ، بمعزل تام عن الوحي .

ويرد ابن خلدون على هذا المفهوم الافلاطوني الجديد لمراتب الكائنات وسعادة الانسان القصوى . فيدلل اولا على ان الرأي القائل بان سلم الكائنات ينتهي بـ « عقل اول » هو اعتباطي محض . لان طبيعة الوجود اوسع جدا ، وأكثر تعقيدا ، مما يظن الفلاسفة لقصر نظرهم . وعلى ذلك فوضعهم شبيه ، في هذا النطاق ، بوضع الدهريين الذين يرفضون التسليم بوجود الدوات المفارقة للمادة ، لان معرفتهم لا تمتد الى ما هو ابعد ٤١ .

ويشير بعد ذلك الى ان منهج الفلاسفة ، حتى في العلوم الطبيعية ، لا مبرر له . فهم في تحليل العالم الخارجي ، يفترضون ضمنا ، بان الوجود الطبيعي ينبغي ان يطابق النتائج المنطقية المستخرجة بالقياس ، او بكلام آخر ان ما كان على صورة ما في الذهن ، ينبغي هكذا ان يكون بالواقع . لكن بيناتهم انما هي من قبيل الاحكام الذهنية الكلية ، في حين ان الموجودات الخارجية ، التي يفترض ان تنطبق عليها ، هي الجزئيات ذات الوجود الفردي المادي . والدليل الوحيد الذي يجوز ان يقدم لتأييد ما يدعى من مطابقة بين مثل هذه الجزئيات ، والاحكام الذهنية التي تصفها ، هو دليل الحس والاختبار . وهذه المطابقة المنشودة ليست حتمية بل هي متوقفة على كون الاحكام المذكورة مطابقة « للصور المتخيلة » لا « للمعقولات الاولى » التي تقوم عليها جميع المعارف الفلسفية . وفي ما عدا هذه العقبات « فان مسائل الطبيعيات لانهما في ديننا ولا معاشنا ، فواجب علينا تركها » ٤٢ .

### نقض مرتكز الفلسفة الالهية

وبحث الفلاسفة في ما بعد الطبيعة اوغل في الوهم والخطأ، لان الدوات الروحانية ، وهي موضوع هذا العلم ، تقع خارج نطاق اختبارنا ، فالعلم بطبيعتها مستعص علينا تماما ، ومستندنا الوحيد في احكامنا عليها هو القياس على ما نشعر به نحوها في دخيلة نفوسنا وخصوصا بذلك النوع من « الرؤيا الوجدانية » التي نقرنها بالكشف الصوفي . اما خارج هذا الاعتبار فلا سبيل لنا الى معرفة شيء من خصائص هذه الدوات الروحانية ؛ ومحققو الفلاسفة لا ينكرون ذلك ، لان « ما لا مادة له » في رأيهم « لا يمكن البرهان عليه ؛ لان مقدمات البرهان من شروطها ان تكون ذاتية » ، وان تقوم



على أساس يقيني محسوس . بل ان افلاطون نفسه قد سلم بان اليقين محال في ما بعد الطبيعة . و « انما يقال فيها بالخلق والاولى » اي بالظن . ويختم ابن خلدون هذا الرد بقوله : اذا كان كل ما يتحصل لنا بالبرهان هو الترجيح او الظن ، وذلك بعد التأمل العميق والبحث الطويل ، فالاولى بنا ان نقنع بالترجيح او الظن الذي كان اولاً .

### ماهية السعادة الانسانية

وكذلك زعم الفلاسفة بان السعادة الانسانية هي بادراك الموجودات العقلية او تأملها ، بما في ذلك « العقل الاول » ، فهو زعم ينبغي ان يرفض على انه باطل . فالانسان مركب من جزئين : احدهما جسماني والاخر روحاني ( او عقلي ) ؛ ولكل منهما عدد من المدارك الخاصة به . لكن المدرك فيهما واحد هو الجزء الروحاني . فهذا الجزء الروحاني يدرك احيانا امورا روحانية ، و احيانا امورا جسمانية . فادراكه الاول يتم بذاته مباشرة ، في حين يتم الثاني بواسطة الاعضاء الجسدية . نظير الدماغ والحواس المختلفة . وبين ان الابتهاج الذي تناله القوة المدركة ، بصورة مباشرة ومن غير وسطاء . اعظم من ذلك الابتهاج العارض ، او غير المباشر . وعليه « فالنفس الروحانية » تحظى باقصى الابتهاج فقط عندما تدرك الامور الروحانية . وهذا الابتهاج لا يحصل بالتأمل او النظر « وانما يحصل بكشف حجاب الحس ، ونسيان المدارك الجسمانية بالجملة » . وحتى القوى العقلية ، فانها تتمتع على هذا المستوى الصوفي ، ويستغني عنها ، لانها هي كذلك تعتمد على « القوى الدماغية من الخيال والفكر والذكر » ٤٢ . والحق ان الانسان ، كلما أوغل في دراسة مناهج الفلسفة في التعليل والاستدلال ، ازدادت امامه المصاعب في سبيل بلوغ هذه الغاية القصوى من السعادة الانسانية .

### السعادة الانسانية الحقيقية

ان الأساس الذي تقوم عليه نظرية الفلاسفة في السعادة ، هو اعتقادهم بان السعادة الانسانية انما تحصل ، حالما تتصل النفس بالعقل الفعال . والذي يقصده الفلاسفة - وعلى الاخص الفارابي وابن سينا - بالاتصال هو « ادراك النفس الذي لها من ذاتها وبغير واسطة » ٤٤ . لكن البهجة الناشئة عن هذا الادراك ، هي دون السعادة الموعود بها في القرآن بمراحل . وهذه النظرية - شيمة سلم الكائنات الذي يقيمون عليه مفهومهم للسعادة الانسانية - تضع

حدنا اعتباريا لمراتب الموجودات العليا التي خلقها الله . فالسعادة التي وعدنا بها الله في الكتاب تفوق كل ما تستطيع البراهين الفلسفية بياانه ، او ما تقوى الحياة الاخلاقية الفاضلة على اتاحته ؛ وانما هي ، بكلمة موجزة ، هبة خارقة من لدن الذات الالهية . وابن سينا نفسه قد سلم ، في معرض حديثه عن المعاد الجسماني ، بانه يقع خارج نطاق البرهان ، لان البرهان انما يقتصر على ما هو « على نسبة » مع السياق الطبيعي . لذلك وجب ان نلتمس الحق في باب المعاد الجسماني في الكتاب والسنة » ٤٥ .

### عجز الفلسفة وفائدة المنطق

يستنتج ابن خلدون من ذلك كله ، ان علم ما بعد الطبيعة عاجز عن حل اية قضية من القضايا الهامة، التي تتصل بمصير الانسان او بخلاصه الاخير . « فهذا العلم ليس له فيما علمنا الا ثمرة واحدة ، وهي شحذ الذهن في ترتيب الادلة والحجج ، لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين » ، وذلك بالتمرس المديد في صناعة المنطق . ومع كل ما في هذه الصناعة من عيوب ، فهي اصح ما علمناه من قوانين الانظار . والشرط الوحيد الذي يضعه ابن خلدون ، لتجنب طالب المنطق الوقوع في الخطأ ، او الانزلاق في الضلال ، هو ان لا يبدأ بدرسه قبل « الامتلاء من الشرعيات ، والاطلاع على التفسير والفقه » ٤٦ .

### السببية قضاء وقدر

هذا المنهج الوضعي ، الذي نهجه ابن خلدون ، وقد داخلته عناصر صوفية او دينية ، قاده كما قاد الغزالي قبله، الى اتخاذ هذا الموقف المتحفظ من علم المنطق ، كاداة صالحة للتفكير السديد ، على الرغم من انكاره مجمل اراء الفلاسفة في الطبيعة وما بعد الطبيعة على اعتبار انها مضرّة بالدين . وهو يجري مجراه ايضا في رفض العلل الثواني ، على اساس انها تنافي ما اكده القرآن ، بوضوح ، من ان جميع الاحداث في « عالم العناصر » ، ينبغي ان ترد الى قضاء الله وقدره المباشر ٤٧ .

### استخراج علم العمران

الا ان وظيفته هذه هي التي قادته الى استخراج قواعد منظمة لما دعاه بـ « علم العمران » ؛ فقد استمدّها من نواميس جغرافية واقتصادية

وحضارية ، او من اعتبارات نظرية في « جدلية » التطور التاريخي ، يتحدر بعضها من عوامل طبيعية باطنة ، وبعضها الآخر من القضاء الإلهي الذي يفوق الإدراك . والنظرية التي انتهى إليها في التاريخ والعمران هي بلا شك المبرر الأكبر للمنزلة البارزة التي يحتلها في تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام . ومع انه يقف خارج التيار الرئيسي الذي اندفعت فيه الفلسفة الإسلامية ، بطابعها المشائي والأفلاطوني الجديد ، فان سعة علمه بالفلسفة ، وروعة ابتكاره الفكري ، تحلانه في طليعة المفكرين المبدعين في الإسلام . نعم ان بعض ما ورد له في « علم العمران » من اوصاف الاقاليم واحوال البشر نجد جذوره في مؤلفات المسعودي ( ت ٩٥٦ ) وارسطوطاليس والفارابي ٤٨ ؛ الا ان تصنيف القوانين وتنسيقها ، وتحليل المعطيات والمعلومات المتصلة بها ، هي من وضعه دون سواه .

وابن خلدون ، مع رفضه الاكيد « للعلل الثواني » ، واقتراره الصريح بخضوع مجرى الاحداث التاريخية للارادة الالهية ، يعمد الى وضع دراسة نقدية للتاريخ ، على اساس راسخ من المعرفة الجغرافية والسياسية والثقافية . فالقواعد التي تستند اليها مثل هذه المعرفة ، وكذلك النواميس التي تسيطر على الاحداث والظواهر التي يدور عليها التاريخ ، هي في الاساس عقلية او طبيعية ، تمد دارس التاريخ « بقانون في تمييز الحق من الباطل في الاخبار ، والصدق من الكذب ، بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه » ٤٩ .

### قيام السلطة

ان نقطة الانطلاق في « علم العمران » هي القول الارسطوطالي المأثور : ان الإنسان حيوان مدني بالطبع . اذ هو لا يستطيع ، من غير مساعدة اقرانه ان يفي بحاجاته المادية الضرورية ، ولا ان يقي نفسه من العدوان . لكن الاجتماع السياسي يفترض وجود « وازع » يردع من تغريه نفسه بالتعدي على حقوق الآخرين ، او بالتعرض لسلامتهم وامנם . وهذا يؤدي الى نشوء الملك ، الذي هو تدبير طبيعي لا غبار عليه . لكن ابن خلدون يضعه دون مرتبة النبوة ، التي يعتبرها الفلاسفة هي الاخرى طبيعية ايضا ، الا ان ابن خلدون ، على غرار جل المتكلمين ، يعتبرها خارجة عن نطاق البرهان ، ويلتمس دلائل صحتها في اصول الشرع ٥٠ .

### الحكومة المدنية دون الدينية

وينتقل ابن خلدون بعد ذلك الى مفاصلات الفارابي وابن سينا في النبوة او السلطة الدينية ، فيذكر اولاً ان رايهما في هذا الموضوع يسقط كل ما يتصل بالسلطة السياسية من حقائق تاريخية ، متناسيا ان سلطة الحاكم تستند في الغالب الى الغلبة وتقوم على رابطة بدائية هي العصبية القبلية ، فتنشأ على هذا الاساس حكومة ذات نظام طبيعي او عقلي . والقوانين التي تهيمن على هذا « الملك الطبيعي » هي وليدة العقل وحده ، بينما الحكم الديني ، هو ذلك الذي يعتمد على شرائع الهية منزلة ، يتولى تنفيذها احد الانبياء او بعض خلفائه ٥١ .

يضاف الى ذلك ان « الملك الطبيعي » يعنى بشؤون الانسان الطبيعية او الدنيوية لا غير . لكن للانسان غايتين : احدهما دنيوية ، والثانية اخروية . وليست حياته القصيرة المدى في هذا العالم ، الا تمهيدا لحياة اسمى في العالم الاخر ، الذي فيه وحده يبلغ الانسان سعادته الحقيقية . ولما كان الحكم الديني او النبوي ، هو الذي يؤمن للانسان سعادته في الدنيا وفي الآخرة ، كان امتياز الحكم الديني على « الملك الطبيعي » امر لا يقبل الجدل ٥٢ .

### اثر البيئة في نمط الحياة

ان اشكال الاجتماع البشري ، وتوزيع السكان ، وقيام الحكومات ، ونشوء الدول وانحلالها ، وكذلك اختلاف الامزجة الفردية والخصائص العرقية ، تقررهما عوامل عديدة منها : المناخ والاقليم والاقتصاد والديانة والبيئة . فالعوامل المناخية والاقتصادية ، نظير الحرارة والبرودة ، والخصب والجذب ، كثيراً ما تقرر اختلاف اوصاف الناس الجسدية وخصالهم النفسية وعلى ذلك ، فسكان المناطق الحارة اميل الى الخفة ، واقل اكرثاً بشؤون الغد ؛ في حين ان سكان الاقاليم الباردة ، اكثر تحفظاً واقترب الى الوقار . وحيث توافر الغذاء ، يميل الناس الى اللذة والرفاهية والتنعم ؛ وحيث يقل ، يفلب عليهم التقشف والخشونة والتقوى ٥٣ .

### الطور البدوي

وعوامل البيئة الطبيعية ، تتحكم كذلك ، بأنماط الاجتماع الانساني . ونواميس نشوتها وتطورها . فنحن نلاحظ ، بناء عليه ، انه من الطور البدوي الذي يقتصر فيه الانسان على تحصيل ضروريات حياته ، قد نشأ

### الفصل الثالث : الارتداد والاصلاح

مجتمع زراعي او صناعي ، يسعى الناس فيه الى مستوى ارفع من العيش . وعليه فان ابسط اطوار المجتمع البشري ، وهو طور البداوة ، يتحول تدريجيا الى طور حضري يتصف بالاستقرار . وهكذا فحياة البادية تليها حياة الحضرة ، التي يقترن بها اصلا العمران ٥٤ .

#### الدور الحضري

واذا نحن قارنا بين هذين الطورين من الحياة الاجتماعية ، وجدنا ان حياة البدوي اقرب الى الطبيعة . وانه فضلا عن ذلك ، اكثر خشونة واسلم طوية . في حين ان الحضري ارق مزاجا ، لكنه ادنى الى الفساد والفسق . وابن خلدون شبيه بروسو في اعتقاده بان الطبيعة البشرية ، التي تتصف في الاصل بالصلاح او البراءة ، تفسد بفعل الحضارة .

اما المتضمنات السياسية التي تنطوي عليها هذه النظرية في تطور المجتمع فبيئة . ففي طور البداوة ، يكون المجتمع قويا ومعافى ومغامرا ؛ بينما هو في طور الحضارة ، متسم بالبلادة والمسالة وفنور الهمة . فاذا نخرته المفاسد ، طمع به الغزاة ، ووقع لها لقمة سائفة . لكن هؤلاء الغزاة ، ما ان يستسلموا الى نعيم الحضارة ، حتى ينتابهم الضعف شيئا فشيئا ، بداعي مؤثرات البذخ والرغد نفسها ؛ وعندها تجتاحهم موجة غزو جديدة من ابناء البادية ، لا تلبث ان تسير سيرتهم . ويمضي الحال على هذا النحو الى ما لا ينتهي . وهكذا يستمر هذا التحول البدوي - الحضري على هذا الفرار من الاثارة والاستجابة الى ما شاء الله .

#### الدور السياسي

وبما ان المجتمع ، كما راينا ، ينبثق عن وضع بدائي طبيعي ، فهو يفتقر الى حاكم قوي يصونه ويحافظ عليه على ان قوة الحاكم نفسه ، انما هي حصيلة القوة الاصلية الكامنة في العصبية ، التي تعطي الجماعة وحدتها البدائية . ولا بد للحاكم من الاعتماد على هذه العصبية ، وعلى مبادئ العدالة العقلية والدينية ايضا . في توطيد حكمه . والحق ان مثل هذا المجتمع ، عندما تستوفى فيه مثل هذه الشروط ، فان التدبير الالهي يقضي بان يقوم فيه رجل خليق بان يتولى هذا المنصب الملكي الرفيع . لكن حالما تبطل هذه الشروط ، ويتسرب الفساد والنزاع الى داخل الدولة . فان الوضع لا يلبث ان ينقلب بامر الله . وسرعان ما يزول القديم ليفسح المجال للجديد ٥٥ .

### عمر الدولة

ومع ان ابن خلدون يعرض هذا التطور الاجتماعي وكأنه مستمر بلا نهاية ، فانه قد بسط عمر الدولة الواحدة ، والمراحل التي تتقلب فيها ، بعناية . فعمر الدولة « الطبيعي » ، يعادل في رايه ثلاثة اجيال ، كل منها يمتد اربعين عاما . الاول يتميز بخشونة البداوة ، وحرارة روح العصبية الذي يوحد صفوفهم ، ويحدوهم الى مشاركة الحاكم في سلطته . والجيل الثاني يتصف بفتور الحمية العصبية ، بدامي التحول الى الحياة الحضرية ، وبالتخاذل عن مشاركة الحاكم في سلطته ؛ والجيل الثالث يتصف بفقدان الفيرة العصبية جملة ، وانهيار روح النجدة التي كانت حصن الدولة الحصين . وعندها ينتهي اجل الدولة « ويتأذن الله بانقراضها » ٥٦ .

### حياة الدولة خمسة اطوار

ونستطيع ان نبين ، بصورة اخص ، خمسة اطوار في نمو الدولة وانحلالها :

الاول طور الظفر بالبغية ، وفيه تقوم السلطة على اساس متين من المشاركة في الحكم والدعم الشعبي العام .

والثاني طور الاستبداد ، وفيه يأخذ الحاكم تدريجيا ، في الاستئثار بالسلطة السياسية ؛ وعندها تضعف الرابطة العصبية بينه وبين رعاياه ، ويزداد اعتماده على عناصر اجنبية .

والثالث طور الاستمتاع بمكاسب السلطة ، وذلك بجمع الاموال ، وجباية الضرائب ، وانشاء المباني العامة ، واقامة الهياكل الشامخة ، مباهاة منه لسواه من الحكام .

والرابع طور المسألة ، وفيه يحاول الحاكم جاهدا ان يجاري من سلفه في ما وضعوه من قوانين ، وما انشأوه من مؤسسات .

والخامس طور الاسراف والانحلال ، وفيه يعمد الحاكم الى تبذير اموال الخزانة العامة على ملذاته وملاذ اتباعه واعوانه ، فيسري بذلك الانحلال في جسم الدولة ، ويفقد السبيل ممهدا لموجة جديدة من الغزو البدوي ٥٧ .

### الحتمية التاريخية والجبرية الدينية

هذا التحليل لنواميس البيئة وقوانين التاريخ ، التي تتحكم بنشوء المجتمعات البشرية وتطورها وانحلالها ، يقوم على اساس طبيعي او وضعي

واضح متصل بعوامل مختلفة ، بعضها جغرافي ، وبعضها اقتصادي ، وبعضها  
الاخر اجتماعي . ومن الخطأ مع ذلك ان نفترض ان الحتمية التاريخية  
والجغرافية عند ابن خلدون قاطعة . فنظرية ابن خلدون في التاريخ والدولة،  
لها جانب غيبي فائق للطبيعة والعقل مرتبط بما يمكن وصفه بانه مفهوم ابن  
خلدون للخطة الالهية المرسومة للعالم . وهذان الخطان المتمايزان من  
الحتمية ، يعملان بتناسق متكامل . فالارادة الالهية ، في رايه ، هي دوما  
العامل الحاسم في حدوث التغير الدوري في سياق التاريخ . وحتى عمر  
الدولة ، الذي استخرجه بتضعيف الاربعين ، لم يتوصل اليه بالتحليل  
التجريدي او الاستنتاج المنطقي ، بل استمده من نص قرآني يجعل هذا  
الرقم متوسط عمر الفرد من الناس ، ويتصل كذلك بالسنين الاربعين التي  
قضاها بنو اسرائيل في شبه جزيرة سيناء ، على ما ورد في التفاسير  
الاسلامية ٥٨ . واهم ما تنطوي عليه هذه الحتمية المزدوجة في نظر هذا  
الفيلسوف المؤرخ الذي جمع بين التجديد والتقليد ، هو في الدرجة الاولى،  
الاقرار بان سياق التاريخ ، في جوهره ، هو المسرح الذي تتحقق عليه  
المقاصد الالهية الكبرى في العالم .

## حواشي الباب الحادي عشر

- ١      الفزالي ، تهافت الفلاسفة ، ص ١٦ وما بعد ، ومميار العلم ، ص ٦٠ وما بعد ، انظر ايضا اعلاه ، ص ٣٠٤ وما بعد .
- ٢      Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, p. 278 f.
- ٣      *Epître morale*, translated into French and edited by Nada Tomiche
- ٤      انظر صاعد ، طبقات الامم ، ص ٧٥ وما بعد .
- ٥      Goldziher, *Die Zahriten, ihr Lehrensystem und ihr Geschichte*, p. 207-230.
- ٦      الفصل ، ج ٢ ، ص ٨١ ، ١١٦ ، ١٢١ .
- ٧      المصدر نفسه ، ص ٧٤ .
- ٨      ابن تيمية ، مجموعة الرسائل ، القسم الاول ، ص ١٦ .
- ٩      المصدر نفسه ، ص ١٨ وما بعد ، ٧٦ وما بعد .
- ١٠      المصدر نفسه ، ص ١٠٠ و ١٩٠ الخ . والاشارة هنا الى منهج الاليات والنفي في تفسير الايات القرآنية .
- ١١      المصدر نفسه ، ص ١٦٠ وما بعد ، ١٨٠ وما بعد .
- ١٢      ثبت المراجع في آخر الكتاب .
- ١٣      الرد على المناطقة ، ص ٧ .
- ١٤      المصدر نفسه ، ص ١٩ وما بعد .
- ١٥      المصدر نفسه ، ص ٢٢ وما بعد .
- ١٦      المصدر نفسه ، ص ٨٨ وما بعد . قابل اعلاه ، ص ٢١٢ .
- ١٧      المصدر نفسه ، ص ١٢٤ وما بعد .
- ١٨      المصدر نفسه ، ص ١٢٢ .
- ١٩      انظر اعلاه ، ص ٦٩ وما بعد .
- ٢٠      Cf. III, art. Wahhabiya (D.S. Margollouth and Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de T.D. Ahmad b. Taimiya*.



- ٢١ السبكي ، طبقات الشافعية الكبرى ، ج ٥ ، ص ٢٢ - ٤٠ .
- ٢٢ المقدمة ، ص ٤٦٦ ، ٤٩٥ .
- ٢٣ شرح على الاشارات والتنبيهات ، ج ١ ، ص ١٦٢ .
- ٢٤ المباحث ، ج ١ ، ص ١١ ، ١٦ .
- ٢٥ المصدر نفسه ، ص ٢٥ وما بعد .
- ٢٦ المصدر السابق ، ص ٢٤٥ وما بعد .
- ٢٧ المصدر نفسه ، ص ٣٧٦ .
- ٢٨ المصدر نفسه ، ص ٤٧٠ ، قابل : الحاصل ، ص ١٢٧ وما بعد .
- ٢٩ انظر اعلاه ، ص ٣٠٨ وما بعد .
- ٢٠ Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, p. 153 f.;  
 Brunschvig and von Grunebaum, *Classicisme et déclin Culturel dans l'histoire de l'Islam*, p. 93 f.
- ٣١ انظر اعلاه ، ص ٤١٥ وما بعد .
- ٣٢ التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا ، ص ١٥ وما بعد .
- ٣٣ المصدر نفسه ، ص ٥٨ ، قابل :  
*The Muqaddimah of Ibn Khaldun*, tr. Rosenthal, xli
- ٣٤ المصدر نفسه ، ص ٦٢ وما بعد .
- ٣٥ المصدر نفسه ، ص ٢٢٩ .
- ٣٦ المصدر نفسه ، ص ٣٦٦ وما بعد ، قابل :  
*Mahdi, Ibn Khaldun's Philosophy of History*, p. 58 f.
- ٣٧ المقرئ ، نفع الطيب ، ج ٨ ، ص ٢٨٦ ،  
*Mahdi, Ibn Khaldun's Philosophy of History*, p. 35 and n. 5
- ٣٨ مكتبة الاسكوريال ، مخطوط رقم ١٦١٤ .
- ٣٩ المقدمة ، ص ٥١٤ - ٥١٩ .
- ٤٠ المصدر نفسه ، ص ٥١٤ .
- ٤١ المصدر نفسه ، ص ٥١٤ .
- ٤٢ المصدر نفسه ، ص ٥١٦ .
- ٤٣ المصدر نفسه ، ص ٥١٧ .
- ٤٤ المصدر نفسه ، ص ٥١٨ .
- ٤٥ المصدر نفسه ، ص ٥١٩ . ويعتمد ابن خلدون ههنا على كتاب ابن سينا «المبدأ والمعاد»  
 قابل اعلاه ص ١٦٦ .

- ٤٦ المقدمة ، ص ٥١٦ .
- ٤٧ المصدر نفسه ، ص ٥٢١ ، ١٤٣ ، وفي أماكن متفرقة .
- ٤٨ في ما يتعلق بنظرية المؤثرات الإقليمية يستشهد ابن خلدون بالمسعودي وجالينوس والكندي ، انظر المقدمة ، ص ٨٧ .
- ٤٩ المقدمة ، ص ٣٧ .
- ٥٠ المصدر نفسه ، ص ٤٤ .
- ٥١ المصدر نفسه ، ص ٤٤ ، ١٨٧ .
- ٥٢ المصدر نفسه ، ص ١٩٠ وما بعد .
- ٥٣ المصدر نفسه ، ص ٨٦ وما بعد .
- ٥٤ المصدر نفسه ، ص ١٢٠ وما بعد .
- ٥٥ المصدر نفسه ، ص ١٤٣ وما بعد ، ١٥٧ .
- ٥٦ المصدر نفسه ، ص ١٧١ .
- ٥٧ المصدر نفسه ، ص ١٧٥ وما بعد .
- ٥٨ المصدر نفسه ، ص ١٧٠ و ١٤١ .

## البابُ الثاني عشر

الشيارات الحديثة والمعاصرة



## الفصل الأول

### الشيخان (الروح النجف دينة)

### جمال الدين الافغانى محمد عبد الله

#### على عتبة العصر الحديث

أتاح التوفيق النهائي بين الفلسفة والشريعة على يد المفكرين الاشراقيين مكانة راسخة للفلسفة في بلاد الفرس ، ومهد الطريق امام حركة «التجديد» في سائر البلاد الاسلامية . ومما يشهد على اتصال حلقات الفكر الاسلامي ، لا سيما في شكله الشيعي ، قيام طائفة كبرى من الفلاسفة الدينيين دفعوا بالتراث الاشراقي قدما ، حتى بلغ ذروته في نتاج صدر الدين الشيرازي ، اعظم ممثلي هذا التراث في العصور الحديثة . ولقد كان أول مفكر مجدد اصيل في تاريخ الاسلام الحديث ، جمال الدين الافغانى ، وليد هذا التراث نفسه الى حد ما ، وبشير روح التحرر الجديدة التي نقلت العالم الاسلامي الى رحاب القرنين التاسع عشر والعشرين .

#### الافغانى رائد التجديد

ولد جمال الدين في ايران ، او كما جاء في رواية منسوبة اليه ، في اساد اباد من اعمال افغانستان ، سنة ١٨٣٩ ١ . ثم انتقل مع افراد عائلته الى قزوین ، ومنها الى طهران ، حيث درس على اقاصد صادق ، اشهر علماء الشيعة آنذاك في طهران . ومن طهران انتقل الى النجف في العراق ، احد المراكز الشهيرة للدراسات الدينية الشيعية ، وقضى هناك اربع سنوات يدرس على العلامة والبحانة الشهير مرتضى الانصاري . وفي سنة ١٨٥٣ وفد على الهند ، حيث تحول الى دراسة العلوم الاوروبية . وفي السنين اللاحقة طوف في ارجاء المعمورة ، فزار الحجاز فمصر فاليمن فتركيا فروسيا فانكلترا ففرنسا . واشهر رحلاته هذه زيارته الاولى لمصر سنة ١٨٦٩ ، وانتقاله منها بعد اقامة قصيرة الى اسطنبول . ولقد كان استقباله في اسطنبول بادىء الامر حارا ، الا ان الوشاية والغيرة لم تلبثا ان تسببتا باقصائه عن العاصمة العثمانية ، فعاد سنة ١٨٧١ الى مصر ، واقام فيها مدة ثماني

سنوات ، اخذ في غرضونها تأثيره الفكري والسياسي الهائل على المفكرين المصريين يؤتي ثماره . وكانت حلقات تدريسه تضم كتابا بارزين كأديب اسحاق ، وسياسيين كمرابي باشا ، وكثيرين سواهما . وكان المبع تلامذته واخلص زملائه الركن الثاني للحركة التجديدية في الشرق الادنى ، الشيخ محمد عبده .

### الدعوة الى الوحدة الاسلامية

ومن رحلاته المشهورة الاخرى زيارته لباريس ، حيث باشر سنة ١٨٨٤ ، بالتعاون مع محمد عبده ، في اصدار جريدة ثورية هي « العروة الوثقى » ، نادى فيها بوحدة جميع المسلمين ، ودعا الى احياء الخلافة . وفي باريس اجتمع بالفيلسوف والمؤرخ الفرنسي ارنست رينان الذي سبقته الاشارة الى كتابه الشهير عن ابن رشد ، وترك انطبعا قويا عليه . ويقول رينان انه حينما كان يحادث جمال الدين ، كان يشعر بأنه كان يتحدث الى اصدقاء قدماء الف صحبتهم ، ويستمتع مرة ثانية لتلك الدعوة الى التدرع بالعقل وبحرية الفكر التي كان قد اطلقها ابن سينا وابن رشد قبل ذلك بعبدة فرون ٢ . وسنة ١٨٩٢ عاد جمال الدين ثانية الى اسطنبول ، فلقى حظوة كبرى عند السلطان عبد الحميد ، الذي ادرك آنذاك ما لفكر وداعية عظيم نظير الافغاني من اهمية بالنسبة الى حركة الوحدة الاسلامية التي كان السلطان يتزعمها آنذاك . الا ان رفقة السلطان والعلامة لم تسفر عن شيء ، بحكم العداوات والخلافات العميقة التي كانت تباعد بين اجزاء العالم الاسلامي . وفي سنة ١٨٩٧ حضرته الوفاة ، نتيجة مضاعفات ناجمة عن عملية في حلقه . وفي بعض الروايات انه مات مسموما ٤ .

كان الافغاني ، كما يتبين من هذه السيرة المختصرة رجلا ثوريا ، الهبة حمية دينية حادة لتحرير الشعوب الاسلامية وترقيتها . وكانت رحلاته الاوروبية قد ابرزت له ما اتصفت به هذه الشعوب من الجهل والتخلف . وقد جسدت رفقته المشؤومة للسلطان عبد الحميد ، حلمه بخلافة اسلامية شاملة ، متحررة من ربقة الحكم الاجنبي . وعلى الرغم من انهيار هذا الحلم ، فان الزخم الفكري الذي مند به مشروع الجامعة الاسلامية وحركة التحديث ، انما تجلى في نشاط اتباعه ، لا سيما محمد عبده ، الذي ستنطرق اليه بعد قليل .

### التصدي للمذاهب الالحادية

وعلى الجملة ، فان الافغاني لا يبرز حقا كمفكر نظامي او متكلم مفوه .  
فمؤلفه المنشور الوحيد ، « الرد على الدهرية » الذي كتبه اصلا بالفارسية ،  
مؤلف ظرفي ينقصه العمق والتبحر نظير امثاله من المؤلفات الجدلية . وعلى  
الرغم من انه يوجه نباله الكلامية ، في هذا الكتاب ، ضد « الانتشيرية »  
( الفلسفة الطبيعية ) الانتقائية التي اخذ بها احمد خان (توفي ١٨٩٨ ) -  
وكان قد التقى به اثناء زيارته الى الهند سنة ١٨٧٩ - فقد كان يقصد  
الى ابعاد من ذلك . فمن بين الماديين او « الدهريين » الذين تعمد مهاجمتهم  
ديمقريطس وداروين ، بداعي انكارهما لوجود الله تصريحاً او تلميحاً ١ .

### دور الدين في توجيه المجتمع

وبعد ان يبطل الافغاني الفلسفات المادية والدهرية الملحدة ، يعمد الى  
التدليل على الدور العظيم الذي لعبه الدين في ميداني المدنية والرفق . لقد  
علم الدين الانسان ثلاث حقائق كبرى : (ا) الطبيعة الروحية او الملائكية في  
الانسان ، التي جعلته اشرف المخلوقات ، (ب) ايمان كل طائفة دينية بتفوقها  
على سائر الطوائف الاخرى ، (ج) التحقق من ان حياة الانسان الدنيا ان هي  
الا تمهيد لحياة أخرى ، في عالم لا حزن فيه ولا ألم ، قدر للانسان ان يلحق  
به آخر الامر .

فالحقيقة الاولى حملت الانسان على الترفع عن الانقياد لميوله البهيمية ،  
والعيش بسلام ووثام مع اقاربه ، والتحكم بغرائزه الحيوانية ؛ وادت الثانية  
الى التنافس المحمود بين الامم ؛ فبمقدار ما تلتزم الامم بهذه الحقيقة ، يتاح  
لها الترقى في معارج التقدم والسعي وراء المعرفة ، والابداع في الصنائع  
التي هي من مقومات المدنية . اما الحقيقة الثالثة فقد ولدت في نفس الانسان  
الجنوح نحو عالم اسمى لا بد من ان يلحق به آخر الامر ، ويظهر نفسه من  
الشروع والاحقاد التي ينزع اليها بالطبع ، ويعيش بحسب مقتضيات السلام  
والعدل والمحبة .

كذلك غرس الدين في نفوس ابنائه ثلاث خصال : الاولى الحشمة  
التي تحصنهم من ارتكاب القبائح ، وتحملهم على التوبة ؛ والثانية الامانة  
التي لا يقوم بناء اجتماعي سليم الا بها ؛ والثالثة الصدق الذي يستحيل  
قيام الاجتماع البشري بدونه .

### شواهد من عبر التاريخ

فاذا تصفحنا تاريخ الامم الكبرى في ضوء هذا التحليل ، تبين لنا ان عظمتها انما كانت منوطة بالتحلي بهذه الخصال . وهكذا نرى ان اليونان ، وهم شعب قليل العدد، استطاعوا بفضل هذه الخصال ان يقاوموا امبراطورية كبرى هي المملكة الفارسية ، وان يتغلبوا اخيرا عليها ٧ . الا ان المذهب الدهري الذي دعا له ابيقورس ، وفلسفة اللذة التي نادى بها ، ما ان قوتوا اسس العقيدة اليونانية ، والايمان بكرامة الانسان ومصره السماوي ، حتى تفشى الاستهتار والفساد في طبقات هذا الشعب وادى الى انهياره ووقوعه تحت حكم الرومان .

كذلك قدماء الفرس الذين كانوا اصلا شعبا عريقا ، عاثت تعاليم مزدك فسادا في طباعهم فاصيبوا بالانحلال الخلقي والاجتماعي مما ادى الى خضوعهم لحكم العرب .

### اخطار الاتحاد والاشتراكية

والامة الاسلامية ذاتها قامت اصلا على اسس دينية وخلقية راسخة . الا ان قيام الدهرية في مصر وبلاد الفرس في القرن العاشر ، تحت ستار الباطنية ( الاسماعيلية ) ، لم تلبث ان قوضت اسس العقيدة ، وزرعت بدور الشك في نفوس المسلمين ، واباحت لاتباعها الخروج عن التكاليف الدينية والزواج الخلقي، زاعمة ان هذه التكاليف والزواج انما وضعت من اجل ضعف العقول . وما ان فقد المسلمون شكيמתهم الخلقية ، حتى دب الضعف في نفوسهم فاستطاعت « جماعة من قزم الافرنج » ان يكتسحوا بلادهم ويقيموا فيها نحو مائتي سنة . وبعد ذلك بقليل تمكنت جحافل جنكيز خان من ان تجتاح البلاد الاسلامية ، وتدمر المدن وتهلر دماء سكانها .

وفي اعقاب سقوط الامبراطورية الرومانية ، كان الفرنسيون قد ضربوا بسهم وافر من التقدم في ميدان الاداب والعلوم واصبحوا اعظم امة في اوروبا . الا ان القرن الثامن عشر حمل الى تاريخهم الحضاري تبذلا جلديا . فقد احيا فولتير وروسو ابان هذا القرن ، باسم الانارة العقلية والعدالة الاجتماعية ، المذهب الدهري الذي وضعه ابيقورس . فانكروا المعتقدات الدينية وانزلاها منزلة الخرافات ، وجحدوا وجود الله ، واقاموا مكانه آلهة العقل . وكان من جراء هذه الاضاليل ، اندلاع تلك الفتنة التي تعرف بالثورة الفرنسية ، والتي لم يستطع نابوليون نفسه ان ينقل بلادها من



## الفصل الاول : انشقاق الروح التجديدية

ويلاتها . ورافق هذا الانهيار والتفسخ كوارث اشد وادهى ادت الى استفحال خطر الاشتراكية وسقوط فرنسا تحت الاحتلال الالماني . حتى كاد مجدها يصبح اثرا بعد عين ٩ .

ويختتم الافغاني هذه التاملات في تاريخ اوربا بتوجيه المآخذ الخلقية والفلسفية نفسها الى العدميين ( التهيلست ) والاجتماعيين ( السوسياليست ) والاشتراكيين ( الكمونيست ) . كما يدعوهم على التوالي . فيحجة مساندة الضعفاء والمساكين ، نادى جميع اولاء بالغاء الامتيازات الانسانية كافة ، واباحة كل الممتلكات . وكم سفكوا من دماء واثاروا من فتن باسم العدالة والمساواة ؛ وقد بنوا مناهضتهم للدين والملكية الخاصة على اساس ان كل الممتلكات منحة من الطبيعة واختصاص انسان ما بها دون سواه خرق « لشرعة الطبيعة » . ويختتم بقوله ان دعائهم ناشطون في انحاء اوربا ، لا سيما في روسيا ، فاذا استتب لهم الامر فالجنس البشري مهدد بالانقراض . « اماذنا الله من شرور اقوالهم واعمالهم » ١٠ .

### مقومات الدعوة الافغانية

هذا التحليل للعوامل الدينية والخلقية الفاعلة في نشوء الامم وانحطاطها يتصف بالانسجام وبالحمية الدينية التي تعمر جوانبه . ومن الغريب ان « الطبائعيين » او الدهريين الذين يهاجمهم الافغاني هم القوضويون والاشتراكيون الاوروبيون واسلافهم من المفكرين التحرريين الذين نشطوا في فرنسا قبيل الثورة الكبرى . ومع انه يذكر في « العروة الوثقى » انه قصد الى الرد على « النشريين » الهنديين ، فهو لا يذكرهم بالاسم في صلب الكتاب . والاستنتاج البديهي هو ان الافغاني اراد ان يدحض النزعة « الطبيعية » كنظرية عامة ، والتدليل من خلال ذلك على ان موقف « النشريين » موقف متهاافت نظريا .

### الاسلام دين العقل

من الخواص الطريقة لهذا التحليل ، الفلسفة التاريخية التي بناء عليها ، ودور العقيدة الدينية في ترقى البشر . ومع ذلك ، يرد الدين الى نظام عقلي من المعتقدات الخالية من اي محتوى غيبي . فالاعتقاد الديني الاصيل يجب ان يبنى في عرفه ، على البراهين القوية والادلة الصحيحة ، لا على تقليد الاباء والاخذ بظنونهم واوامهم ١١ . وميزة الاسلام انه يأمر اتباعه ان

لا يسلّموا بأي مذهب لا يقوم عليه دليل ، وأن لا يتقادوا للاوهام والوساوس ، قال : « هذا الدين يطالب المتدينين بأن يأخذوا بالبرهان في أصول دينهم ، وكلما خاطب العقل ، وكلما حاكم حاكم الى العقل . تنطق نصوصه بأن السعادة من نتائج العقل والبصيرة ، وأن الشقاء والضلالة من لواحق الغفلة واهمال العقل وانطفاء نور البصيرة » ١٢ .

### الاسلام دين العقل

وعنوان تفوق الاسلام على سائر الاديان الاخرى ، من البرهمية الى المسيحية والزرادشتية ، يكمن في أن عقائده الرئيسية قابلة للبرهان العقلي وخالية من أي عنصر غيبي . ومن البين أن الأفغاني مفكر عصري في نظره تلك الى طابع الدين العقلي . ومن الواضح أيضا أنه ينكر المفهوم التقليدي للجانب الغيبي في العبادة الدينية ، كما عبر عنه الحنابلة والاشاعرة والمتصوفة بوجه خاص ، بل أن المعتزلة أنفسهم وهم عقليو الاسلام الاولون ، ما كانوا يسلّموا بهذه الادعاءات المتطرفة . ومع ذلك ، فنزعته العقلية لم تدفع به ، كما دفعت ببعض المفكرين المسلمين ، من ابن الراوندي حتى أبي العلاء الى انكار العقيدة الدينية جملة لتعارضها مع العقل او لانها من قبيل الفضول . بل خلافا لذلك ، بقي كما يتبين من عرضنا هذا ، واعيا كل الوعي لحقيقة الدين ، كامل جوهر في تركيب الخلق الفردي الفاضل او في بناء الحضارة البشرية وهكذا « فعقلية » الاسلام وبعده الحضاري ( وقد جرّدا من كل عنصر غيبي ) سيصبحان من المطالب الرئيسية في تأويل الاسلام تأويلا جديدا في القرن العشرين .

### من الأفغاني الى محمد عبده

التقى الأفغاني ، في أثناء زيارته الثانية لمصر سنة ١٨٧١ ، بمحمد عبده ، العالم الذي كتب له أن يصبح أعظم أتباعه في بلاد الشرق الأدنى ، والمروج الاصيل للنصر الديني في تعليمه . ولد محمد عبده سنة ١٨٤٩ في محلة نصر بمصر ، ومنها انتقل الى طنطا ، حيث تابع دراسته الادبية والدينية على الطريقة التقليدية ١٣ . وكان في اول الامر ينفر من الدراسة ، لكنه التقى في طنطا بالشيخ درويش معلمه الاول ، فترك هذا ابعد الاثر في نفسه . وسنة ١٨٦٦ دخل الأزهر ، أعظم المراكز القديمة للدراسات الاسلامية ، ولازمه مدة أربع سنوات . الا أنه سرعان ما أصيب بخيبة أمل ، سببها المناهج

## الفصل الاول : انبثاق الروح التجديدية

التقليدية ، والاساليب التعليمية القديمة المتبعة فيه ، وكان النقص الاكبر في البرنامج اغفال علم الكلام والفلسفة . ولما كان الافغاني قد نشأ في بلاد الفرس حيث كان لهذين العلمين شأن كبير ، فبدأ محاضراته العامة في مصر بهذين الموضوعين وكان تدريسهما يعتبر في الازهر بلعة من البدع ١٤ . وقد شعر محمد عبده منذ البدء ، بميل قوي نحو استاذه الاجنبي ، الا انه قبل ان يقدم على دراسة مثل هذه المواضيع الخطرة ، اراد الاستئناس بسراي استاذه الاول الشيخ درويش ، فكان ان يدد هذا الشيخ الصوفي مخاوفه ، واكد له ان الحكمة والعلم هما افضل السبل الى معرفة الله وعبادته . وان الجهلة والفاستقين لا غير - وهم شر اعداء الله - يعتبرون دراسة هذه المواضيع بلعة ١٥ .

### تأثير الافغاني في محمد عبده

كانت المواضيع التي درسها محمد عبده على استاذه الافغاني تشمل المنطق وعلم الكلام والفلك والالهيات ، في شكلها الاشرافي خاصة ١٦ . والى جانب هذه المواضيع التجريدية ، بث هذا الاستاذ الغد في صدر تلميذه روحا اجتماعية كانت ميوله الصوفية الاولى قد طمسها او كادت . وكان الاقبال على الشؤون المدنية والسياسية نادرا جدا في مصر حتى ذلك التاريخ ، بداعي النور العام وغياب المؤسسات البرلمانية . فلم يقتصر الافغاني على بعث الرغبة في التعبير الحر في تلامذته ، بل تزعم حركة التحرر الوطني والفكري في مصر . وقد رأى فيه محمد عبده رائد النهضة الفكرية غير المنازع في مصر الحديثة ١٧ . واستطاع الافغاني بفضل ميوله الصوفية الخاصة ، ان يحرز ثقة تلميذه هذا ، ويوقظه من ذلك السبات الذي كثيرا ما تولده الصوفية في ذوي النفوس الضعيفة . وقد اشار مدون سريته وتلميذه المعروف الشيخ محمد رشيد رضا ، مع ذلك ، الى الدور الذي لعبه معلمه الصوفي الاول الشيخ درويش ، في حمله آخر الامر على التحول الى حياة الخدمة العامة في الميدان الاجتماعي ، واقناعه بان الصوفية انما كانت اعدادا لهذه الحياة ١٨ .

### بين التدريس والتحرير

على ان محمد عبده وجد نفسه انطلقا من محاضراته العامة الاولى على خلاف مع العلماء المحافظين الذين اهتموه بالتكبر عن جادة التقليد .

وكان اقبال التلاميذ على محاضراته في الازهر عظيما ، الا ان المواضيع الفلسفية والخلقية وحتى الكلامية التي كان يتطرق اليها ، لم تلبث ان اثارت حفيظة الاساتذة المحافظين في تلك الجامعة القديمة . ولم تكن معالجته لهذه المواضيع نظرية او جامعية مجردة ؛ بل حاول في محاضراته على « مقدمة » ابن خلدون . مثلا ان يطبق مبادئ فلسفة هذا المؤرخ على الوضع القائم في مصر ، وان ييث في طلابه روحا جديدة من الاستقلال والتفكير الطليق . لا تهمنا سيرة هذا المفكر الفذ ، ولا نشاطه في الميدان الاجتماعي الا بقدر . فمن تحرير الجريدة الرسمية ، الى عضوية المجلس الثقافي ، ومن هيئة الازهر الادارية الى منصب المفتي الاكبر للديار المصرية ، استطاع ، من خلال المناصب التي تقلب فيها ، ان يلعب دورا هاما في النهضة الفكرية والدينية التي انطلقت في مصر الحديثة . واهم حدثين في حياته على الصعيد الفكري كانا اشتراكه في تحرير « العروة الوثقى » سنة ١٨٨٤ ، وتولييه في السنة التالية منصبا تعليميا في المدرسة السلطانية في بيروت . وكانت محاضراته في بيروت تتناول العلوم اللغوية والفقهية المتعارفة ، الا انه كان الى ذلك ، يدرس مواضيع المنطق والفلسفة والكلام التي كانت قد أهملت منذ زمن بعيد ، كما مر معنا ١٩ .

### العقل والإيمان في رسالة التوحيد

على ان محاضراته في علم الكلام ، تؤلف مادة اشهر كتبه العلمية ، اعني « رسالة التوحيد » ، ويمكن اعتبار هذا الكتاب حلقة مهمة في تلك السلسلة الطويلة من المؤلفات الكلامية التي كان علماء المعتزلة قد استحدثوها في القرن الثامن . تبدأ هذه الرسالة بتعريف علم الكلام او « علم التوحيد » كعلم يبحث في وجود الله ووحدانيته وصفاته وحقيقة الرسالة النبوية . كان هذا العلم ، كما يشير ، معروفا عند الامم قبل الاسلام ، ولكنهم قلما كانوا ينحون فيه نحو الدليل العقلي ، فكان علماءهم يتلرعون بالبيِّنات الفارقة للطبيعة او الخارجة عنها ، بـ « المعجزات » او الخرافات او الخطايات . ولما جاء القرآن غير ذلك كله ، فبين بصورة لا تضارع « ما اذن الله لنا ، وما اوجب علينا ان نعلم ؛ لكن لم يطلب التسليم به لمجرد انه جاء بحكايته ، بل ادعى وبرهن وحكى مذاهب المخالفين وكر عليها بالحجة » ٢٠ . وبالاختصار ، اقام العقل حكما فاصلا في اقرار اليقين ، وبنى احكامه الخلقية على اساس عقلية . وهكذا « تأخى العقل والدين لاول مرة في كتاب مقس على لسان نبي

مرسل ، بتصريح لا يقبل التأويل « ٢١ . فتقرر لدى المسلمين ان العقل لا غنى عنه في التسليم بالكثير من المعتقدات ، كوجود الله ، وارسال الرسل ، وادراك فحوى الرسالة ، والتصديق بها . وتقرر لديهم ايضا ان من هذه المعتقدات ما قد يعلو على الفهم ، الا انه لا يناقض العقل .

### الحركة الكلامية في رسالة التوحيد

الا ان الخلافات السياسية اولا ، والمجادلات الكلامية في ما بعد ، لم تلبث ان شقت وحدة الصف الاسلامي . وكان اول من اذكى نار الجدل في مسائل الكلام واصل بن عطاء ، الذي انفصل عن استاذه الحسن البصري . ومهد بذلك لقيام فرقة الاعتزال . وتمكن الاشعري في ما بعد من تقريب شقة الخلاف بين تمسك المعتزلة بالعقل وتزمت خصومهم ( الحنابلة ) ، حتى اصبح رايه يعرف بمذهب اهل السنة والجماعة ٢٢ .

اما الفلاسفة الذين ظهروا بادى الامر ، فقد اخلوا بالفكر المحض ، فرحب بهم اهل الدين ، لاتفاق اساليبهم العقلية مع ما دعا اليه القرآن ، من الاخذ بأسباب العقل . الا ان الموقف لم يلبث ان انقلب لسببين : الاول ، الاعجاب المفرط بفلاسفة اليونان ، لا سيما افلاطون وارسطو ، وتقليدهما دون تحفظ ؛ والثاني زج انفسهم في المنازعات القائمة بين علماء الكلام ، مما اثار حفيظة العامة عليهم . فجاء الغزالي وحمل عليهم حملة تجاوزت حدود الاعتدال ، وزاد في الطين بلة استفلال طلاب الملك للاختلاف بين الفئات الفكرية والدينية المتناحرة فاذكوا روح الشقاق بينهم . ولم يلبث الجهل والضبابية العقلية ان انتشرا ، حتى ذرّ قرن العداوة ثانية بين العلم والدين ، بعد ان كان القرآن قد وفق بينهما ٢٣ .

هذا العرض التاريخي لتطور النزعة العقلية في الاسلام لا يخلو من روعة ؛ اولا لطرافته ، وثانيا للنجاح الذي احرزه في ما بعد في اوساط المجددين . ومع ان الاساس التاريخي الذي بنيت عليه قد يكون موضع نظر ، الا ان محمد عبده يمضي قلما في تطبيقه على امهات العقائد الاسلامية . وهكذا فجوهر الاسلام عنده معرفة الله بصفاته الذاتية « اعتمادا على الدليل ، لا استرسالا مع التقليد » ، كما ارشد اليه القرآن . فالتقليد يتنافى مع ما حث عليه الكتاب الكريم من النظر في عجائب الكون ، واستنكار الاخذ بما اعتقده الاباء دون فحص او تمحيص .

### الصفات الالهية في رسالة التوحيد

اما محتوى « رسالة التوحيد » الكلامي ، فيتخذ شكلا مألوفاً منذ عهد ابن سينا . فبعد ان يعالج مفاهيم الواجب والممكن والمستحيل ، يتطرق الى مسألة واجب الوجود . هذا الواجب يتصف حكماً بالقدم والبقاء ، وانتفاء التركيب أو طريان العدم والجسمانية عنه . ومن صفاته الوجودية ، صفات الكمال ، اعني الحياة والعلم والارادة ، فضلاً عن القدرة على افاضة هذه الكمالات على ما عدها من الموجودات ٢٤ . ثم ان النظام والتدبير العجيبين اللذين نشاهدهما في الكون يشهدان على علمه وحكمته الفائتتين . وهذا العلم خلو من جميع انحاء النقص الذي يعتور علم الممكنات بداعي ما يلحقها من التغير وما تغتفر اليه من الالات . والارادة تجب له بحكم علمه ، ما دام كل ما يوجد عنه من الممكنات ، فانما يوجد وفقاً لعلمه وعلى الوجه الذي يقتضيه . الا ان هذا المفهوم للارادة الالهية يتنافى مع مفهوم العامة لها وهو ان الله حر في الاقدام على الفعل او الاقلاع عنه ، وهذا يعارض استحالة التغير في علمه وارادته ٢٥ .

وثمة طائفة اخرى من الصفات التي يسندوها القرآن الى الله ، كالكلام والسمع والبصر ، وهي صفات لا يمكن اقرارها بالرجوع الى دليل العقل وحده . الا انها ليست مع ذلك منافية لدليل العقل ٢٦ .

### العلم والارادة في رسالة التوحيد

ومن البوارد الطريفة التي وقفت لمحمد عبده في سياق الكلام على العلم البشري ، بادرة يتجلى فيها ترده بين نزعة المعتزلة والفلاسفة العقلية، ونزعة « السلف الصالح » النقلية - وهي التي اعطت الحركة « السلفية » التي اطلقها هو في مصر اسمها هذا . فهو يستشهد ، على غرار الغزالي ، بحديث نبوي ضعيف يقول : « تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذاته فتهلكوا » ، في تأييد موقف لادري صريح يتنافى مع نزعة العقلية التي كثر اللغط حولها . فموضوع العلم البشري، كما يقول، هو الجوانب العرضية للاشياء التي تقع تحت الادراك البشري ، وقد يتيسر له التطرق من ثم الى معرفة مناشئها وانواعها والقوانين التي تتحكم بها . اما ادراك كنه الاشياء فمما لا يطاله العقل ، وكذلك ادراك البسائط التي تتركب منها الاشياء ٢٧ . وتعليل ذلك عنده ان معرفة كنه الاشياء لا يدخل في نطاق التدبير الالهي المؤدي الى النجاة ، او التدبير البشري الرامي الى المنفعة او اللذة . فالتدبير

## الفصل الاول : انشاق الروح التجديدية

الالهى يقضى بأن يشتغل الانسان بما يناسب مداركه ، لا بما يفوق هذه المدارك . مثال ذلك ان المرء يكفيه ان يعلم من امر النفس انها موجود حي ، اما هل النفس عرض أم جوهر ، وهل هي مفارقة للجسم ام لا ، فاسئلة لا طائل تحتها . كذلك يكفيه ان يعرف من امر الخالق انه موجود ، وانه لا يشبه الكائنات ، وانه ازلي حي ، عالم ، النخ . اما هل الصفات زائدة على الذات فيه ، وهل كلامه غير ما اشتملت عليه الكتب السماوية من معان ، فاسئلة لا طائل تحتها ايضا . والفلاسفة والمتكلمون الذين شغلوا انفسهم في هذه المسائل تورطوا في الادعاء والسفه ٢٨ .

## القدر والعقل

ومن القضايا الاخرى التي اثارت فريقا من المسلمين على الآخر ، المسؤولية والجزاء ، والحرية والقدر . فمنهم من قال قول المعتزلة ان الله ملزم برعاية الاصلاح لعبيده في افعاله ؛ بينما ذهب آخرون مذهب الاشاعرة والحنابلة الى ان افعال الله لا تخضع لاي الزام . وخطا الفريق الاول انهم نظروا الى الله نظرهم الى عبد ينفذ اوامر سيده ، بينما نظر الفريق الآخر اليه نظرهم الى سلطان متعسف يفعل ما يحول له دون حساب . الا ان الفريقين متفقان في ان افعاله تفصح عن حكمته وان الهوى او العبث لا يمكن ان يسند اليه ، لما يتصف به من كمال المعرفة والارادة . والخلاف بين الفريقين لا يعدو في الغالب اللفظ . والفريق الاول اذ ينسب اليه الضرورة ، وصف نفسه بالسفه ؛ والفريق الثاني اذ ينسب اليه العبث ، وصف نفسه بالجهل ٢٩ .

## حرية الارادة

كذلك اثارت حرية الارادة جدلا لا نهاية له . والعقل السليم يشهد ان الفاعل العاقل مدرك لافعاله مختار لها . وعندما يخفق في بلوغ مارب ما ، بحكم تدخل قوة لا طاقة له على مغالبتها ، يضطره التفكير الصحيح الى الاقرار بوجود قوة عليا تدبر الكون بأسره وتتحكم بأحداثه . ومع ذلك فمن انكر ان للفاعل نصيبا من المسؤولية عن الافعال التي يقوم بها ، فقد انكر مفهوم التكليف اصلا ، وهذا المفهوم هو اساس الاعتقاد الديني . والمشكلة الكبرى هي تحديد الصلة بين القدرة الالهية وبين الاختيار ، كصفة من صفات الفاعل العاقل . وحلها جزء من اكتشافه « سر القدر » الذي نهينا عن الخوض فيه ٣٠ . وتفترض حرية الاختيار ضرورة القدرة على التمييز بين الخير والشر .

وهذا التمييز شبيه بالتمييز بين الجميل والقبيح ، والنافع والضار ، واللذة والالم . وجميع هذه المقولات ، في رأي محمد عبده ، تعرف بالبديهية ، وموضوعاتها تؤلف جانباً من الوقائع التي تجري في الكون ، ولا يشك في بداعتها - الا الجاهل او الاحمق ٢١ .

وبحكم التفاوت في مدارك البشر ، تباينت قدرتهم على معرفة الله وادراك الحياة الاخرى ، والاهتداء الى السبل الموصلة الى السعادة ، في هذا العالم وفي العالم الآخر . لذا احتاج العقل البشري الى معين يعينه على ادراك الافعال الفاضلة والتسليم بالمعتقدات الدينية الصحيحة التي تتوقف عليها سعادته آخر الامر . وهذا المعين هو النبي ٢٢ .

### النبوة

ويدور جزء كبير من « رسالة التوحيد » على مسألة النبوة او الوحي ، وهي مسألة كانت منذ عهد الباقلاني تؤلف جزءاً لا يتجزأ من المصنفات الكلامية الماثلة . ويقرر محمد عبده هنا ضرورة الرسالة النبوية وامتياز المعرفة البشرية ، ودور المعجزات في تأييد رسالة الانبياء . وموقفه من المعجزة في قوتها التأييدية لا يختلف عن موقف المتكلمين التقليديين ؛ لكنه يشدد على ان المقصود بالمعجزة ، ليس بالضرورة ، ما يناقض العقل ، بل ما يفوقه وحسب . ولما كانت المعجزة تخدم غرضاً دينياً رفيعاً ، فهي تختلف جذرياً عن الشعوذة او السحر .

الغرض الرئيسي من الرسالة تهذيب الاخلاق ، لذا كان من الخطأ ان نلتمس في الكتاب الكريم اجوبة عن الاسئلة العلمية او التاريخية ، كما حاول بعض نصراء الاسلام مؤخرًا . فالاشارات الجغرافية والتاريخية والفلكية ، الواردة في القرآن ، لم يقصد منها النظر العلمي ، بل التدليل على حكمة الخالق ، والاعتبار الخلقي او الديني . فالقرآن كثيراً ما يبحث قارئه على التفكير في عجائب المخلوقات ، من حيث دلالتها على حكمة صانعها ، وعلى طلب المفيد من المعارف دون سواه .

### فضائل الاسلام

ان الاسلام هو آخر رسالة انزلها الله على محمد ، « خاتم الانبياء » واكملها . فهو يقر ، كما لم يقر دين سواه ، بشئانية الانسان ، على اعتبار انه مواطن في عالمين : ديني ودنيوي ، وبوجوب خضوعه لسلطة الله دون سواه ،



## الفصل الاول : اثبات الروح التجديدية

وبعدم التسليم الا بالحقائق التي يدل العقل على صحتها وعلى هذا النحو حرر الاسلام اتباعه من ربة السلطات السياسية والدينية الاخرى واقر حقهم بالعيش على الوجه الذي يختارونه في ضوء بصيرتهم . اضاف الى ذلك انه اثبت حقهم بالتمتع بمباهج الدنيا ، شريطة الا يتجاوزوا حدود الاعتدال في ذلك . وهذا التمتع يكون في بعض الاحوال جزاء لهم على طاعتهم ، بينما يكون في بعض الاحوال الاخرى ، نتيجة جدهم واجتهادهم . وقد بلغ من شمول الاسلام انه لم يدع جانبا من جوانب الحياة الروحية والخلقية والفكرية الا وشرع الشرائع المناسبة لها ٢ .

### بين محمد عبده وغبريل هانوتو

لسنا بحاجة الى اطالة القول في نشاط محمد عبده « الحجاجي » . فمقومات مذهبه التجديدي جميعا ترد في نطاق هذه الرسالة الكلامية ، التي تموض بفصاحتها عما ينقصها من احاطة . الا اننا لا نستطيع اغفال ذكر اشهر محاجاته واعنفها مع غبريل هانوتو ، وزير الخارجية الفرنسية آنذاك ، الذي اثار ما دعاه « مسألة الاسلام » ٢٤ . اي قدرة الاسلام على مواجهة تحديات المدنية الحديثة ، وهي مشكلة ما زالت ، بعد مرور اكثر من نصف قرن ، تشغل المفكرين المسلمين حتى اليوم .

### تعليل الاخذ بالقدر

في الرد على اعتراضات هانوتو ، وسواه من نقدة الاسلام الاوروبيين ، يتلرع محمد عبده ، على غرار الافغاني ، بالجواب الرسمي الذي اخذ به نصراء الاسلام : اي ضرورة الفصل البات بين الاسلام والمسلمين بين مجموعة المعتقدات والعبادات التي كانت عنوان نهضة البشرية في القرن السابع ، وسلسلة القلاقل السياسية والعسكرية التي حطمت وحدة الشعوب الاسلامية ، السياسية والدينية . ان التصدع الذي اصاب هذه الوحدة من الداخل سببه العناصر الاجنبية التي تسلت الى صلب الخلافة في العصر العباسي ؛ وانحطاط الاسلام اليوم ليس الا حلقة في سلسلة من الاحداث التي بدأت بظهور الاسلام ، وبلغت ذروتها بعد قرن واحد ، في حقبة من التقدم لا نظير لها في تاريخ البشر . ففي زمن كانت فيه اوربا تعيش في ظلمة حالكة ، كان الشرق يشع بنور التسامح والانطلاق الفكري ، الذي لم يلبث ان امتد عن طريق الاندلس الى اوربا الغربية ٢٥ .

وهو يجيب عن الادعاء بأن الاسلام ، نظرا لروح الجبرية التي بثها في معتنقيه ، قام عقبة في وجه تقدم الشعوب الاسلامية ، بقوله اولا ان الجبرية باشكلها المختلفة ليست وقفا على الدين الاسلامي ؛ وثانيا ان الاسلام قد اقر حرية الاختيار والكسب ، في ما يقرب من ٦٤ آية ، على الرغم من تأكيده على هيمنة السلطة الالهية على كل ما يجري في الكون . كذلك انكر النبي محمد والصحابة ما تنطوي عليه الجبرية من اتكال وتخاذل . الا ان تسرب العناصر الاجنبية الى صميم الاسلام ، وانتشار حلقات الدراويش ، ادخلا في روع العامة من المسلمين ، ان التسليم بالجبر من مقومات الدين ٣٦ .

### الدفاع عن وحدة السلطين

ومن القضايا الاخرى التي اثارها هانوتو ان انفصال السلطة الروحية عن السلطة الزمنية في المسيحية ، اي بين ما لله وما لقيصر ، قد فتح الباب واسعا امام تقدم الشعوب الاوروبية ، في حين ان الترابط الحتمي بينهما في الاسلام ادى الى جمود الشعوب الاسلامية ٣٧ . ان جواب محمد عبده اصبح المثال الذي احتداه نصراء الاسلام منذ ذلك التاريخ . ومؤداه التاكيد على الوحدة العضوية في النظرة الاسلامية الى الكون ، واعتبار هذه الوحدة دليلا على تفوق الاسلام الذي يابى هذا الفصل الاعتباري بين الروحي والزمني . ولما كان الاسلام « دين الفطرة » لم يكن شعاره « اعطاء قيصر ما لقيصر وما لله لله » ، بل اخضاع قيصر لله ومحاسبته على ما ياتيه من الافعال الحسنة والسيئة ٣٨ . والاسلام خلافا للمسيحية ، لا يامر اتباعه بالانقطاع عن الدنيا ، ونبد ملاذها جميعا ، بل هو يقرر ان « صحة الابدان مقدمة على صحة الاديان » ، لذا اباح التمتع بالطيبات من الرزق : من مأكول ومشرب وزينة ومنكح ، على شريطة الاعتدال والوقوف عند الحدود الشرعية ٣٩ .

### من محمد عبده الى رشيد رضا

كان اشهر تلامذة محمد عبده واتباعه الشيخ محمد رشيد رضا (ت ١٩٣٥) . ولد في طرابلس بلبنان ، ثم هاجر الى مصر سنة ١٨٩٧ بنية طلب العلم على محمد عبده . ومع انه كان يميل اصلا الى التصوف ، الا ان مطالعة « العروة الوثقى » الهبت حماسته لاصلاح الاسلام وتجديده ، وهو الهدف الذي كان الافغاني ومحمد عبده قد جعلاه المطلب الوحيد الجدير بالمسلم الاصيل في العصور الحديثة . وقد تجلّى نشاطه التأليفى في تأسيسه

سنة ١٨٩٨ لمجلة « المنار » ٤٠ التي وقفها على الدعوة الى الاسلام والتأكيد على الجوانب الخالدة في رسالته . ويمكن اعتبار هذه المجلة بمثابة التكملة « للعروة الوثقى » التي كانت قد توقفت في اواخر السنة الاولى لصدورها . وجرت « المنار » على غرار « العروة » وراحت تنادي بالوحدة الاسلامية وباقامة امبراطورية اسلامية واحدة ، على راسها السلطان العثماني ٤١ . وكان اساس المنهج الاسلامي الذي تبنته « المنار » التأكيد على صحة المعتقدات الاسلامية المطلقة ، فضرورة العودة الى الصراط المستقيم الذي نهجه « السلف الصالح » ، الذين كانوا يستنبطون بالقرآن والحديث قبل انتشار البدع والاهواء .

هذه الدعوة « السلفية » لم تكن لتحتوي على عناصر جديدة لم يناد بها ابن تيمية في القرن الرابع عشر او الافغاني ومحمد عبده في التاسع عشر . فقد كانت في ابلغ اشكالها إعادة لنداء الحنابلة الجدد بضرورة العودة الى طرق السلف القويمة ، وقد صيغت بعبارات اشد انسجاما مع الظروف السياسية والثقافية التي عايشتها الشعوب الاسلامية في اواخر القرن الماضي ، وما زالت اصداؤها تدوي في الاوساط الفكرية المعاصرة في مصر وفي سائر انحاء العالم الاسلامي .



## الفصل الثاني التجديد في الهند

### سيد احمد خان . امير علي محمد اقبال

#### رائد التجديد احمد خان

ان اول مجدد يعتد به في تاريخ الاسلام بالهند هو سيد احمد خان البهادوري . ولد في دلهي سنة ١٨١٧ ، وتلقى الدروس الدينية التي كان ابناء المسلمين الاثرياء يتلقونها ، وكتب مقالات دينية وتاريخية عديدة كانت تعكس ميول الوهابيين المحافظة ٤٢ . وبعد فتنة سنة ١٨٥٧ . عمل جاهدا على التقارب بين المسلمين والانتكيز ، واستنبط نمطا جديدا من العقيدة الاسلامية لا يختلف جذريا عن المسيحية . وكان مرد التشابه بين هاتين العقيدتين على زعمه ، الى نظام خلقي طبيعي لا اثر للعناصر الغيبية فيه ، وهو الذي رد عليه الافغاني في كتابه « الرد على الدهرية » ، كما مر معنا . وفي سنة ١٨٧٠ قام احمد خان بزيارة قصيرة الى انكلترا تعرف في اثنائها الى الثقافة الغربية (البريطانية) وبلغ اعجابه بها حد الاسراف . ولدى عودته الى الهند شرع باصدار مجلة باللغة الاوردية دعاها « تهذيب الاخلاق » ، وبوضع تفسير للقرآن بالاوردية صافه بأسلوب عقلي حديث . كذلك أسس سنة ١٨٧٥ الكلية الانكليزية الشرقية المحمدية ، التي تحولت في ما بعد الى « جامعة عليكرة » .

#### الحقيقة الدينية والعقيدة الطبيعية

ان محك الحقيقة الدينية ، في رأي احمد خان ، هو اتفاقها مع مقاييس العقل الطبيعي . لذا راح ، في تفسيره للقرآن ، يؤول الاحداث المعجزة او الخارقة تاويلا يتفق مع هذه المقاييس ، وبعبارة اخرى يفسرها تفسيراً طبيعياً . اما المصادر الاخرى للمعتقد او الشعائر الدينية ، كالاحاديث والاجماع ، فقد رفضها جميعا ، وجعل من النص القرآني ، لا سيما السور المكية منه ، اساسا لمذهب خلقي وروحي يتفق كل الاتفاق مع الطبيعة Nature . من هنا

نشأ اسم « النيتشرية » الذي اطلق على اتباعه . وعنده ان كل اعتقاد او فعل يمكن التدليل على انه لا يتفق مع هذا المذهب جدير بالرفض ، كالحرب والعبودية واستعباد الرجل للمرأة ٤٢ .

#### من احمد خان الى امير علي

كان لهذه الروح التحررية ممثلون آخرون في الهند . ولعل السيد امير علي (ت ١٩٢٨) ابرز هؤلاء في العقود الثلاثة التي تلت وفاته . ان امير علي كان يوافق احمد خان اصلا في آرائه التحررية ، فقد دفع قدما بآراء احمد خان هذه مستأنفا التدليل على انسجام الاسلام مع التحررية العصرية . ويذهب امير علي الى ان روح الاسلام يمكن ردها الى تلك الفكرة ذاتها التي تقوم عليها النزعة التحررية . وهو يزعم كما زعم قبله عدد من المفكرين المسلمين ، شيعة رشيد رضا مثلاً ، بان جدة التحررية الحديثة ليست الا وهما ، وان للمسيحية الغربية والعلم الغربي اساسا راسخا في التراث الاسلامي ٤٤ .

#### اهمية البعد التاريخي في الاسلام

ان حس امير علي التاريخي ، كما يبدو ، ادق من حس احمد خان ، وفهمه للاسلام كدين في بعده التاريخي اعمق جدا . تدل على ذلك اشاراته العديدة المستفيضة الى تاريخ الآداب والفلسفة والعلوم الاسلامية ، وكتابه المعروف « مختصر تاريخ المسلمين » ، الذي ظهر اولا سنة ١٨٩٩ . فهو لا يتجاهل في هذا الكتاب النواحي القائمة في التاريخ الاسلامي ، ولكنه يظلمها بانها نتائج طبيعية لعوامل الفساد والانحلال التي تتعرض لها جميع الحضارات . وعنده ان التبعة في هذه الاحوال ، كما راي الافغاني ومحمد عبده قبله ، ينبغي ان لا تلقى على عاتق الاسلام ، بل على عاتق الشعوب الاسلامية التي ضلت عن حقيقة دينها او قصرت عن بلوغ المثل التي وضعها لهم . والاستفراق في التاريخ ، كما يحذر ، ينبغي ان لا يقوم عقبة في وجه التقدم ، بل ان يكون حافزا على التقدم المطرد ، وذلك باستغلال الاساليب الشرعية الخاصة بالاجتهاد والتي قامت عليها امجاد صدر الاسلام ٤٥ .

#### رسوخ القيم الروحية والخلقية

الا ان امير علي كان اقل تسامحا من احمد خان ، تجاه الاديان الاخرى ، نظير البوذية والبرهمية والمسيحية ، فنظرته الى البوذية والبرهمية تشارف

السخرية ، والمسيحية التي يشير إليها أحيانا بعطف ، لا تنجو دوما من نقده او استخفافه . وعلى العموم فهو يكرر دون تمحيص الفكرة الإسلامية التقليدية القائلة ان المسيحية التاريخية التي عرفها النبي محمد في القرن السابع كانت مسيحية فاسدة ، شوهتها قرون من التناحر السياسي او النزاع العقائدي . وهو ينسب انتصار الاسلام الرائع في القرن السابع الى ما تسببت به المسيحية من اشاعة في العالم ، مما عمل الاسلام على انقاذه منهما ٤٦ . وحتى اليوم ، مع وطأة تصاريح الحدثان ، ومن التآكل الناجم عن قرون من الشقاق ، قد بقي الاسلام في ما رأى سليما معافى ؛ وذلك بداعي ما به من المناعة ضد الفساد ، انفرد بها دون سائر الاديان . وهكذا فنظرتة الى الاسلام التاريخي تبقى على الرغم من سعة اطلاعه ، رومانسية الطابع . ان تحررية امير علي الرومانسية أحد الشواهد الباكرة على روح من التبرير العام ، تشيع اليوم في الاوساط الفكرية الإسلامية ، من الهند وباكستان حتى مصر والمغرب . فقد أكد هذا الكاتب ، بفصاحة ومعرفة لم يبلغ شأوه فيهما الكثيرون من معاصريه او لاحقيه ، على رسوخ القيم الروحية والخلقية في الاسلام ، التي جعلت من هذا الدين ، كما يقول : « دين المعاملة والتفكير والتكلم الصحيح ، المبني على المحبة الالهية والتعاقد العام والمساواة البشرية في نظر الرب » ٤٧ . فهو بكل اختصار دين « يتفق اتفاقا تاما مع التيارات التقدمية » وعامل فعال من عوامل التمدن ٤٨ .

### من امير علي الى محمد اقبال

ومع كل ما كان لامير علي من اهمية كدامية اسلامي ، فقد كان جل اعتماده في تأويله للاسلام على التبحر التاريخي . على ان اهم محاولة - ولعلها المحاولة الوحيدة - لتأويل الاسلام تأويلا فلسفيا معاصرا هي تلك التي قام بها مفكر هندي آخر وشاعر ذو حس مرهف وعالم واسع الاطلاع على الفلسفة هو محمد اقبال (ت ١٩٣٨) ، فهو عوضا عن ان يستند الى التاريخ في التعبير عن النظرة الإسلامية الى الكون تعبيرا معاصريا ، جريا على سنة امير علي ، يعمد الى الاقتباس من التراث الفلسفي الغربي دون تحفظ . ولم يكن غرضه من ذلك التدليل على اصالة النظرة الغربية ، بل كان بالاحرى اتفاقها مع الرؤيا القرآنية للكون . وهكذا فالتنسيق الذي يعمل على بسطه في كتابه « اهادة الفكر الديني في الاسلام » يشبه بفخامته التنسيق الذي قام به الفزالي قبل ذلك التاريخ بنحو الف سنة ، في كتاب « احياء

علوم الدين » . اما من حيث الجوهر ، فهو اشبه بتنسيق الكندي وابن رشد في التوفيق الذي حاولاه بين نظرة اليونان الفلسفية الى الكون ونظرة الاسلام الدينية اليه . والفرق الرئيسي بين الفريقين ان المقولات التي استخدمها الكندي وابن رشد كانت مستمدة من افلاطون وارسطو وافلوطين ، بينما المقولات التي استخدمها اقبال كانت مستمدة من هيجل وهوايتهد وبرغسون . ولئن تغير الاساتذة ، فان المشكلة في جوهرها ما زالت واحدة ، وهي محاولة سد الثغرة بين الفكر النظري والعقيدة الدينية .

### تحصيل اقبال واسفاره

ولد محمد اقبال في سيالكوت من اعمال البنجاب سنة ١٨٧٨ ، وتلقى تعليمه الابتدائي في مسقط رأسه وفي مدينة لاهور . وسنة ١٩٠٥ سافر الى انكلترا والمانيا ، حيث تابع دراساته الفلسفية ، ثم عاد بعد ثلاث سنوات الى الهند ليمارس فيها المحاماة . ويقول ولفرد ك . سميت ، ان ثلاثة اشياء تركت اثرا عظيما في نفسه بالنسبة الى اوربا : الحيوية والنشاط في الحياة الاوروبية ، فالامكانات الضخمة المتوافرة للانسان ، ثم الاثر اللاانساني الذي تركه المجتمع الرأسمالي في نفس الانسان الاوروبي ٤٩ ، وقد قوّى الاعتبار الاخير ايمانه بتفوق الاسلام كمثال خلقي وروحي ، فوقف حياته على الدفاع عن هذا المثال وعلى تطويره . وكانت المحاضرات الست التي القاها في مدراس سنة ١٩٢٨ - ١٩٢٩ اسهامه الكبير في مهمة ايقاظ ابناء دينه في الهند ، واعادة النظر في الاسلام بمفاهيم معاصرة وحية ، مستمدة بالدرجة الاولى من حصيلة الفكر الاوروبي في القرن التاسع عشر واولئل العشرين .

### عنصر التجربة في الدين

ينظر اقبال الى الدين كتجربة مركبة ، عقلية من ناحية وخرقية او روحية من ناحية اخرى . فالدين ليس كما يقول « افكارا بحتا او شعورا بحتا ، ولا عملا بحتا ، بل هو تجل للانسان بكامله » ٥٠ . فهو اذن لا يعارض الفلسفة وانما هو جانب هام من ذلك الاختبار الشامل للحقيقة الذي ينبغي ان يكون للفلسفة موضوع عناية وتامل . وهذا ما يؤيده القرآن بوضوح اذ يخص العلم والتفكير بمركز رئيسي في الحياة . فمن الناحية التاريخية ، كان متكلمو الاشاعرة هم الذين استغلوا استغلالا تاما الاساليب الجدلية المستمدة من الفكر اليوناني في دفاعهم عن العقيدة الصحيحة وفي تحديدهم لمآلها ٥١ .



ولقد غالى المعتزلة وابن رشد في اعتمادهم على العقل ، حتى غفلوا عن ان الانفصال عن « التجربة الحية » في ميدان المعرفة العلمية والدينية غلط فاضح . اما القزالي فقد عرض ببيان الدين ذاته للخطر ، اذ اقامة على اساس مضطرب من الشك الفلسفي القائم بدوره على الزعم ان الفكر المتناهي عاجز عن ادراك اللامتناهي .

### ادراك اللامتناهي بالعقل

اذا عجز الفكر ، وقد تصورناه هذا التصور الضيق ، عن ادراك اللامتناهي ، فما ذلك الا لانه : ( ا ) يخطئ فهم طبيعة هذا اللامتناهي كحقيقة كاملة في الكون ليست تجلياته المتعددة في شتى المفاهيم المتناهية الا فترات خاصة او وجوها معينة لتلك الحقيقة ؛ ( ب ) يخطئ فهم طبيعة الفكر الفاعلة ، وهي تتفتق عن ذاتها في الزمان من خلال « سلسلة من التخصيصات المعينة » التي يشير اليها القرآن باسم « اللوح المحفوظ » .

ان المفهوم الذي ينطوي عليه القرآن للعالم الحسي هو في جوهره مفهوم حقيقة مخلوقة يندمج فيها الواقع والمثال ويتشابكان ، فتكشف عن مخطط عقلي واضح . ولكنه ليس لهذا السبب « عالما متنجرا » او مخلوقا ناجزا قد فرغ الله من صنعه ، بل هو عالم يحقق ذاته باستمرار في مدى شاسع من ابعاد الزمان والمكان . والانسان ، بوصفه امضى قوة في هذا العالم ، هو الفاعل الرئيسي او المشارك لله في عملية نقل امكانيات الكون اللامتناهية الى حيز الوجود الفعلي ٥٢ .

### وجود الاله ونظام العالم

ان الانسان يدرك طبيعة هذه الحقيقة المعقدة الدائمة التفتق ، من خلال التجربة الروحية . ولهذه التجربة جانب ظاهر او اختباري من جهة ، وجانب باطني او صوفي من جهة ثانية . ومحك اصالتها ليس تطبيقيا وحسب ، بل هو فلسفي او نظري ايضا ، ما دامت تلك التجربة لا تخلو من محتوى ادراكي . وبعد ان ينتقد اقبال الادلة التقليدية الاربعة على وجود الله ، اما من حيث انها تبرهن على وجود كائن تزعمه لا متناهيا ، وهو في الواقع متناه ، او من حيث انها تفترض فجوة عميقة بين الوجود والفكر تجعل عملية التدليل عقيمة كليا ، ينتهي الى اقرار وحدة الوجود والفكر . وبناء على هذه المقدمة يتطرق الى التدليل على وجود الله . ومفتاح هذا التدليل عنده هو المفهوم

القرآني الذي ينص على أنه « الاول والآخر ، الظاهر والباطن » ٥٢ . لكنه عوضا عن أن يستقل هذه البينة مباشرة ، يسلك طريقا فلسفيا متعرجا يقوده من باركلي الى هويتهد فراصل فاينشتين فبرغسون . ان ما ينكره هؤلاء الفلاسفة جميعا ، في عرفه ، هو « فرضية المادية المحضة » التي ابطلتها التطورات الحديثة في الفيزياء النسبية والمفهوم الميتافيزيقي للتحول وللتطور الخلاق .

### التطور الطبيعي بين التفسير والاطلاق

الا ان اقبال لا يسلم بأي من هذه المفاهيم بدون تحفظ . فالتطور الخلاق في نظام برغسون يمكن الاعتراض عليه لانكاره للغائية التي يعتبرها خطأ مرادفة للجبرية المتحجرة . والغائية مع ذلك ليست بالضرورة مغلقة . ففي القرآن مثلا يعتبر الكون في تطور دائم ، الا ان مخطط هذا التطور ليس ثابتا او جامدا . « وعندي » ، كما يقول ، « لا شيء يتنافى مع النظرة القرآنية اكثر من الفكرة القائلة ان الكون هو التحقيق في الزمان لمخطط قد اعد من قبل » ٥٤ .

ومع ذلك فان فكرة الديومة المحضة عند برغسون تعطينا « كشفا مباشرا لطبيعة الوجود النهائية » ، كمبدأ روعي او كذات تحقق ذاتها باستمرار ، ليس في الزمان المتعاقب ، بل في حركة داخلية من الدوام او النمو المطرد . والمسرح الذي تتمثل عليه العملية الخلاقة في تجلي الذات الالهية غير المحدودة ، او نمط السلوك المنسق الخاصة به من حيث هو ذات مطلقة ، هو الطبيعة . وهكذا « فالطبيعة بالنسبة الى الذات الالهية شبيهة بالخلق بالنسبة الى الذات البشرية » ٥٥ . ولم يعبر برغسون وحده عن هذه الفكرة الحية في التحقيق الدائم لامكانيات الله الخلاقة ، بل هذا ما قاله غوته ايضا .

### الدرة الروحية في مذهب اقبال

وفضلا عن النظريات الفلسفية والعلمية الحديثة ، يجد اقبال نظائر لهذا المفهوم الحي لله ، كإرادة او طاقة خلاقة ، في مذهب المتكلمين الاشاعرة في الدرة او الجزء . فالعالم في رأي الاشاعرة ، ليس نظاما قائما من الدوات الجوهرية ، الشبيهة بجواهر ارسطو ، بل هو تيار من الذرات التي يخلقها الله باستمرار ، مقرون بتيار من الاعراض الايجابية او السلبية التي تتوقف

عليها طبيعة الموجودات المخلوقة في الكون ٥٦ . ولكي يضمن اقبال اتفاق هذه النظرية مع روح الاسلام ، يعمد الى تاويل المذهب الذري عند الاشاعرة « كمونادولوجيا » ، او تعددية روحية ، يعتبر بحسبها كل جزء من اجزاء الوجود او عنصر من عناصره كائنا روحيا اي ذاتا او نفسا . وكلما تعالت الذاتية او الوعي، تعالي وجود الذات، فباتت اقرب الى الله . وهو ينكر مفهوم الاشاعرة للنفس كعرض باعتبار انه ناشئ، ويستفيض عنه بمفهوم الذات الروحية ، كجوهر نفسي بسيط وغير متجزى، او متحول ، هو بمثابة المحور لاحوال الانسان الذهنية والعاطفية . وصاحب هذا المذهب الاشهر في الاسلام ، في عرفه ، هو الغزالي . بهذه النظرة نتغلب على الثنائية العرضية المؤلفة من النفس والجسم ، وتبدو الذات المتناهية كمظهر للذات المطلقة الحالة في الطبيعة ، والتي يدعوها القرآن «الاول والاخر والظاهر والباطن» ٥٧ . وقد عبر كبار المتصوفة كالجلال والبسطامي والرومي، تعبيرا فذا عن هذه الحقيقة ، في شطحاتهم التي اعتبروا بحسبها الذات اللامتناهية عين الذات المتناهية ٥٨ .

### النزعة الاستقرائية في الثقافة الاسلامية

وعند اقبال ان الفكر الاسلامي في مدافعته للفلسفة اليونانية ، انما اعاد التأكيد على الحس القرآني بواقعية الوجود في شكلها الحسي والروحي . وبهذا المعنى ، تمثلت بولادة الاسلام ولادة « العقل الاستقرائي » ، الذي اتاح الفرصة لقيام ثقافة ذات نمط عصري . وعملت ردود عدد من المتكلمين ، كابن حزم وابن تيمية ، على المنطق الارسطوطالي في تعبيد الطريق امام منطق جون ستوارت ميل الاستقرائي، والنزعة التجريبية في الفكر العلمي الحديث . وينسب المؤرخون الاوروبيون عادة الى روجر بيكون ادخال الروح الاستطلاعية الجديدة في البحث العلمي ؛ ولكن اقبال يسأل : « اين تلقى روجر بيكون دراسته العلمية ؟ » ويجب فورا عن سؤاله : « في جامعات اسبانيا الاسلامية » ٥٩ . وهذا يثبت بصورة قاطعة ، في رايه ، ان الدعوى القائلة بأن الفلسفة اليونانية حددت طابع الثقافة الاسلامية لا اساس لها قط . فبينما كانت الفلسفة اليونانية تعنى بالتجريدات بالدرجة الاولى ، كانت الثقافة الاسلامية تدور على الحسيات اصلا ، وبينما كان هدف الفكر اليوناني التناسب ، كان هدف الثقافة الاسلامية ، في جوانبها النظرية والصوفية ، استيعاب اللامتناهي والتمتع به ٦٠ .

### الفلسفة الحديثة في مذهب اقبال

لن نتوقف طويلا عند تحليل اقبال العام للثقافة الاسلامية ولمفهوم الوجود في الاسلام . فكثيرا ما يستشف في قضايا اسلامية تقليدية مفاهيم هيفيلية او برغسونية بحتة . والعلاقة بين هذه المفاهيم والآيات القرآنية التي يستشهد بها كثيرا ما تحيء واهية جدا . وعلى غرار غيره من المفسرين المجددين للقرآن ، وخاصة ؤ الهند ، يكمن خطأ اسلوبه التفسيري في اهماله للقرآن التي احاطت بالتنزيل القرآني ، أي بما يدعو المفسرون عادة بأسباب النزول ، اعني الظروف التاريخية التي جرى فيها التنزيل .

### اقبال - ما له وما عليه

ومهما يكن من امر ، فقارئ كتاب اقبال « اعادة تركيب الفكر الديني في الاسلام » ، لا يتمالك الشعور الطافي بسعة علمه ، وبرحابة تأملاته المتافيزيقية والدينية . الا ان لباقة التعبيرية وبراعته الانتقائية كثيرا ما يزعجان القارئ . فهو من ناحية ، كثيرا ما يتطرق من قضية الى اخرى وليس بينهما الا اوهى الصلات . ومن ناحية ثانية ، غالبا ما يستشهد بأراء بعض عظام الفلاسفة والعلماء يدعم بها اقواله ، ولكنه لا يلبث ان ينقلب عليهم ويبرز ما في اقوالهم من تضارب وضعف . وكثيرا ما يبلغ من وفرة استشاده بالثقات القدماء او المحدثين ، المسلمين منهم والغربيين ، ما يترك القارئ متقطع الانفاس . ففي مدى ست صفحات مثلا يورد الاسماء التالية : باركلي وهوايتهد واينشتين وراسل وزينون ونيوتن والاشعري وابن حزم وبرغسون وكانطور واوسبانسكي ، هذا اذا اقتصرنا على اشهرهم ٦١ .

وعلى الرغم من هذه الهفوات ، لا يمكن انكار ما قام به محمد اقبال من محاولة فذة عميقة الجذور ، لم يبلغ شأوه فيها أي مفكر في القرن العشرين ، لاعادة النظر في المشاكل الاسلامية الاساسية في ضوء اعتبارات حديثة . ولا نستغرب انه كان في غمرة هذه المحاولة ، يجنح الى نسيان مقدماتها ويلقي غير عائد تبعة تفسير القرآن على عاتق طائفة غريبة من الفلاسفة والعلماء ، من باركلي حتى اينشتين . ان جل المجددين والمفكرين المتحررين من المسلمين قد اخطأوا في تجاهل ابعاد الاسلام التاريخية او قللوا من شأنها ، وهو ذنب لا يغتفر . فهم في الكثير من الاحيان ، يستشهدون بالقرآن في تأييد قضايا كلامية او فلسفية لم يحلم بها القدماء ، ولذلك تراهم يبحثون ابدا عن المعاني الباطنية في الآيات القرآنية . ولقد اتقن الصوفيون والاسماعيليون وسواهم

## الفصل الثاني : التجديد في الهند

كثيرون هذا الفن ، الا ان الاسلام التقليدي كان دوما ينظر شزرا الى هذا المنهج المبتدع . اما اليوم ، فممارسة هذا الفن غير ممكنة باسم العقل او بحجة التقدم الا باعتدال ؛ والا آذنت بتقويض اسس الدين الاسلامي واستعاضت عنها بأوهام الحالمين وتصورات ارباب الخيال .

واخيرا ، فان المجددين ، بربطهم ما بين النظرة الاسلامية او القرآنية الى الانسان والعالم . وبين المراحل الحالية من التطور العلمي ، على غرار ما فعله اقبال خاصة ، قد اقترفوا خطأهم الخطير الثاني ، ما داموا يلحقون حقيقة الاسلام الدينية بطور من اطوار الحقيقة العلمية ما زال موضعاً للشك .

واذا كان ثمة عبرة يعلمنا اياها تاريخ الاكتشاف العلمي ، فهي ان هذه الاطوار العلمية ذات طبيعة زائلة سواء اقترنت بأسماء عريقة ، كآرسطو وبطليموس ، او بأسماء رواد محدثين ، كنيوتن وادينتون واينشتين .



## الفصل الثالث

### الوضع الفكري والسياسي

#### المناهضة الفكرية للغرب

عالج كل من الافغاني ومحمد عبده وامير علي واقبال ، كل على طريقته ، مشكلة التجديد ؛ واستخلصوا العناصر الباقية في النظرة الاسلامية الى الحياة في عصر متطور هيمنت عليه مقومات الفكر الغربي . ومع ان كلا منهم تلقى تأثير الافكار الغربية ، فقد بقي في صميم نظرتهم التجديدية هاجس من الارتياح بالثقافة الغربية ويتفوق النظرة الاسلامية الى الحياة .

وقد هيمن على الفكر التجديدي في العقود الثلاثة الاخيرة من القرن الحالي تلك الروح المناهضة للغرب بذاتها . ففي كثير من الاحوال ، يبدو الجيل الجديد من المجددين اكثر تطرفا ، وان كانوا اقل تبجرا . لكنهم بصورة عامة يواصلون الجهود النظري نفسه الذي استلهه هؤلاء الرواد ، ويسيطون القضايا الكبرى ذاتها التي رسموا خطوطها في كتاباتهم الخلاقة .

#### سيد قطب والغرب المسيحي

من العبث سرد اسماء جميع المفكرين المعاصرين ، او جلتهم ، ممن اقتصر نشاطهم على تعميم المسائل التي عالجها المفكرون الاصيلون الذين اتينا على ذكرهم . فسيد قطب ومحمد البهي يمثلان التيار المناهض للغرب في الشرق الادنى اليوم . ففي كتابه « الاسلام ومشكلات الحضارة » ( ١٩٦٣ ) ينطلق سيد قطب من حكم له على الحضارة الغربية ، هو انها فشلت فشلا ذريعا في حل مشكلات الانسان الحديث ، وذلك نتيجة التزامها بالمثال الروحي الاجوف الذي تقيمه المسيحية للحياة وتبشر به ؛ في حين ان الاسلام وحده ، بحكم نظرته الشاملة الى الحياة ، في كلا جانبيها الروحي والزمني ، قادر على تأمين النجاة للانسان المعاصر . فالفصل المصطنع بين جانبي الحياة الديني والعمل لا اساس له في الاسلام . وحتى النزاع بين العلم والدين الذي هو من سمات الحضارة الغربية ، لا اثر له في الاسلام . فالاسلام ،

كما يدلل امير علي واقبال ، كان دوما والعلم على وثام ، بل هو الذي مهد لانطلاق الروح العلمي في العصور الوسطى . الا ان المفاصد التي نجمت عن سوء توجيه هذا الروح في العصور الحديثة ، ان في الصناعة او التكنولوجيا او الاقتصاد او علم الحياة ، لم تكن من صنع الاسلام .

### محمد البهي ودعاة الثقافة الغربية

ان ماخذ محمد البهي في كتابه « الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي » ( ١٩٥٧ ) اعنف لهجة ، فهو لا يستهدف اعداء الاسلام الغربيين فحسب ، بل يتناول كذلك دعاة التحرر والتجديد من المسلمين ، من محمد اقبال حتى طه حسين ، ممن يتهمهم بالخنوع للغرب . فقد حاول الاول تاويل الاسلام في ضوء مقومات الفلسفة الغربية ، بينما اخضع الثاني دراسة الشعر الجاهلي ( سنة ١٩٢٦ ) لالسايلب النقدية المعتمدة لدى العلماء الغربيين ، فقوض بذلك الدعائم الادبية والدينية التي يقوم عليها الفكر الاسلامي . ويندد البهي على صعيد آخر ، بالعلمانيين من علي عبدالرازق حتى خالد محمد خالد ، لانهم شوهوا طبيعة الاسلام او اساءوا تاويله ؛ وهو الذي لا يقر ، كما رأينا ، التمييز بين جوانب الحياة الدينية والمدنية . وفي رايه ان نزعتهم العلمانية هذه مستوحاة ، آخر الامر ، من المفاهيم الغربية او المسيحية المقلدة .

### اعتدال العقاد بين المتطرفين

ومن دعاة التجديد المعتدلين الاديب الناقد المعروف عباس محمود العقاد ( ت ١٩٦٥ ) ، الذي شغل مركزا ادبيا وفكريا عاليا في الاوساط الفكرية وحافظ عليه حتى وفاته . ففي طائفة من الكتب الدينية التي صدرت له في مدى ربع قرن ، تناول هذا المؤلف عددا من المشاكل الكبرى التي تواجه الفكرين المسلمين اليوم . ففي كتاب باكر له هو « عبقرية محمد » ( ١٩٤٣ ) يدافع عن النبي محمد ويرد عنه هجمات الخصوم وتجنّهم عليه ، ويبرز عبقريته الخارقة في الميدان العسكري والسياسي والاخلاقي والعلمي والديني . ويحاول كذلك ان يحل الظروف الدينية والسياسية والثقافية التي نشأ فيها الاسلام في القرن السابع ، ويشرح دوره في انقاذ البشرية من الآفات التي تسربت اليها بحكم الفساد والجهل مما جعل ظهوره في تلك الحقبة مرحلة ضرورية في المخطط الالهي لانقاذ البشر ، كما اشار الى ذلك



ايضا امير علي .

ثم ان بعض انتقادات العقاد كانت موجهة نحو العقليين او اللاديرين الذين يعتبرون العقيدة الدينية فضلا او وهما . وفي رايه ان هنالك حجتين بارزتين توجهان عادة ضد اصالة العقيدة الدينية ، هما : استحالة وجود الشر في عالم يهيمن عليه اله عادل قدير ، من جهة ؛ وطابع الخرافة الذي يفلب على بعض المعتقدات الدينية التي لا يمكن تحليلها على اساس الاختبار الحسي او البرهان العقلي ، من جهة ثانية .

والعقاد ، في جوابه على الحجة الاولى ، اي وجود الشر في العالم ، يكشف بوضوح عن تفكير بعيد الغور . فوجود الشر في عالم مخلوق ضرورة منطقية ، لانه يستحيل على الكائن الكامل ان يخلق نظيره في الكمال . وبالتالي كان النقص صفة ملازمة للكائن المتناهي ، فكان الشر الذي نشاهده في العالم مرتبطا بهذا النقص آخر الامر . اما احتمال امتناع الله عن خلق العالم جملة مع الاعتقاد باله كامل وقادر ، فينطوي على تناقض منطقي ، لان معنى القدرة هو اخراج المقدور الى حيز الوجود ٦٢ . وكذلك رد الاعتقاد الديني الى الخرافة فان فيه شيئا من التمثل ، لان نقاد الاعتقاد الديني عاجزون عن كشف الغطاء عن كل ما في الكون من اسرار ، او عن تقديم بديل للدين يؤدي المهمة الثقافية والخلقية ذاتها التي اداها الدين في تاريخ البشر .

ان دور الدين الرئيسي هو تنظيم « العلاقة بين الفرد والوجود بأسره ، وميدانه يتسع لكل ما في الوجود من ظاهر وباطن ، ومن علانية وسر ، ومن ماض ومسير ، الى غير نهاية » ٦٣ . ويلزم عن ذلك ان امتياز دين ما على دين آخر منوط بشموله وسمو عقائده وشعائره . فاذا وجدنا ديانة تفصم بين مطالب الروح ومطالب الجسد ، بين السماوي والارضي ، فتلك الديانة لا تبلغ شأوا ديانة تنظر الى الحياة نظرة شاملة . وهذا بالفعل عنوان امتياز الاسلام على المسيحية والوثنية .

### الوجودية في نظام بدوي

ويعكس فريق آخر من المفكرين العرب المعاصرين التيارات الفلسفية في الغرب . فمن الوجوديين ، لسعل عبد الرحمن بدوي في مصر وريته حبشي في لبنان المع مفكري اليوم . فقد تناول بدوي في « الزمان الوجودي » ( ١٩٤٣ ) وفي « دراسات في الفلسفة الوجودية » ( ١٩٦١ ) اهم بنود الوجودية - كما اولها مارتن هيدغر . فالطابع الرئيسي للوجود الزماني ،

في عرفه ، هو الوجود في الان Dasein . وما الاتصال الذي ينسب الى الوجود ، وما يلزم عنه من امتداد في الماضي والمستقبل ، غير وهم متصل برغبة الانسان في الحد من سلطان الزمان الذي يأتي على كل شيء ، اي برغبته في البقاء . وهذا الاتصال خاصة من خاصيات الوجود « الماهوي » ، اي الامكان المحض السابق للوجود ، وحسب . فالوجود الفعلي دوما حاصل زمني في الان ، وكل ما خرج عن ذلك ، فلا وجود له مطلقا . اذ كل وجود يتصور خارج الزمان هو وجود موهوم ، مصدره التجريد الكاذب لعقل واهم يحاول ان يقسر الاشياء الوجودية على الدخول في قوالبه المتحجرة . ومصدر القول به محاولة الانسان القضاء على الجزع من الزمان ٦٤ .

من هنا تبين لنا الصلة الوثيقة بين الزمان وادراك الانسان له . فالوجود الفعلي في الزمان يلحق به قلق كوني لا مفر منه . فاذا تحقق الانسان من ذلك ، تمرد على الزمان واباه او فر منه بتزييفه او انكاره ، وذلك بائبات الوجود السرمدي كضرب من الوجود الذي يتخطى الزمان . وكل ذلك عبث ، لانه يفضي الى تضليل الانسان والحط من قدره ، وتعليقه بالاماني الكاذبة . واولى بالمرء ان يسلم بواقعه الزمني ، ويواجه هذا البلاء المحتوم برباطة جاش خليقة به ، ككائن متحرر .

ومن صفات الوجود الزمني الاخرى ، اتحاد الوجود بالعدم فيه ، او دخول العدم في تركيبه كجزء مقوم له . فالوجود الفعلي اذن عبارة عن توتر ناجم عن هذا التقابل او التضاد بين الوجود والعدم . وعليه فالزمان هو علة اتحاد الوجود بالعدم وأن الزمان بهذا المعنى هو الخالق ٦٥ .

والنتيجة المنطقية لهذا التحليل الوجودي هي ضرورة حصر البحث الفلسفي في الوجود الفعلي ، بدلالته الشاملة للوجود الانساني ووجود عالم التجربة الممكن ، وبالتالي رفض كل تصور لاي وجود واقع وراء حدود العالم وانكار اية صلة به ، اعني موضوعي الله والحياة الآخرة ، في علم الالهيات وما بعد الطبيعة .

### الشخصانية في نظام حبشي

الا ان من الوجوديين في الشرق الادنى العربي من لم يجد نفسه ملزما بقبول هذه النتائج الالحادية واللامتافيزيقية للمقررات الوجودية . فربنه حبشي مثلاً يبني على مقدمات وجودية مشابهة لفلسفة « شخصانية » تعتبر العدم والموت كليهما وهما وتلغو المرء الى تخطي حدود الذات المتناهية ،

### الفصل الثالث : الوضع الفلسفي اليوم

والبحث عن الحقيقة الكاملة في ذات تتخطى الإدراك العقلي ، تدل عليها دلالة صريحة تجارب الإنسان الكيانية ، لا سيما احساسه بضعفه وتقصيره وحاجته الى العزاء . صحيح ان وجود الإنسان وجود زمني ، ولكن ليس على ان الزمان شر يجب التغلب عليه ، او انه الضرب الوحيد من الوجود ، بل بمعنى الالتزام الشخصي engagement . وهكذا ، فجوهر الوجودية هو الاقرار بحقيقة الذات ، كمحور للتجربة الإنسانية بكاملها ، والعمل على تخطيها على نحو متصاعد ، في اتجاه تجربة أسمى . والفيلسوف في نظريته هذه الى الوجود ، يترتب عليه ان يقبل شاكرا جميع العناصر التي تسهل عليه ادراك هذا الوجود ادراكا شاملا ، سواء اكانت مستمدة من الفكر اليوناني ، او الوسيط او الحديث .

والذي يميز هذا النوع من الوجودية عن سائر الانواع اللامتناهية هو اللادينية هو اثباتها لاصالة التجربة الروحية ، ولقاييس القيم الماورائية او الالهية جميعها . وبهذا المعنى تستطيع « الشخصية » ، خلافا لاي شكل آخر من اشكال الوجودية ، ان تكشف عن معنى او مقصد الهي كامن في التاريخ ٦٦ .

#### الوضعية في نظام نجيب

وهناك تيارات وفلسفة غربية اخرى لها اتباع في الشرق الأدنى العربي . فابرز دعاة المذهب الوضعي المنطقي واوفاهم بالعربية هو زكي نجيب محمود في مصر . ففي ثلاثة من كتبه الهامة هي : « خرافة الميتافيزيقا » ( ١٩٥٣ ) و « المنطق الوضعي » ( ١٩٥٧ ) و « نحو فلسفة علمية » ( ١٩٥٨ ) ، عرض هذا الكاتب بأسلوب بليغ البنود الرئيسية للمذهب الوضعي ، في وسط ثقافي لم يستفد بعد من سبائه التقليدي . وقد وصف زكي نجيب موقفه الفلسفي بقوله انه دعوة صريحة الى الفلسفة كي تلتزم بمقاييس المعرفة العلمية ، اي ان تحدد تعابيرها بدقة وتتقيد بالاساليب المتعارفة في البحث العلمي . الا ان وظيفة الفلسفة يجب ان تفهم على وجهها الصحيح ؛ فهي ليست وصف العالم الخارجي او التحليل الواقعي لمحتواه ، فمادتها الرئيسية هي الاشكال او المقولات الرمزية - رياضية كانت او غير رياضية - التي يطبقها العالم على العالم الخارجي . وعلى اساس هذه المادة ، يستطيع الفيلسوف ان يحلل ويؤول وينسق هذه الاشكال والمقولات حتى يتأكد من مدى انسجامها المنطقي . والمطلوب الدقيق الذي تؤديه الفاظنا او عباراتنا هو

دوما مرتبط بالمعطيات التجريبية التي تتوفر فيها الدلالة عليها . على اننا ما ان نتخطى هذه المعطيات ، حتى تصبح احكامنا دون محتوى تجريبي ، وبالتالي خالية من كل معنى ٦٧ .

### التاريخ للتيارات الفلسفية

ومن الفلاسفة التقليديين ، يمكننا ذكر احد اوائل المؤلفين الذين كتبوا بالعربية بين سنة ١٩٣١ و ١٩٤٩ تاريخا منظما للفلسفة اليونانية فالوسيلة بالحديث . كان يوسف كرم ( توفي ١٩٥٩ ) احد الرواد الكبار في ميدان الدراسات الفلسفية المنظمة والعلم البارز لعدد من فلاسفة الجيل الجديد . فقد بسط ، قبل وفاته بقليل ، في كتابين رئيسيين هما « العقل والوجود » ( ١٩٥٦ ) و « الطبيعة وما بعد الطبيعة » ( ١٩٥٩ ) نظرية في المعرفة وفي الوجود تعكس النظرة الارسطوطالية الواقعية المعروفة . ويدور البحث في كلا الكتابين حول قطبي التجريبية والعقلية ، فيرفضهما معا على انهما مذهبان واهيان . وخلافا لعدد من الفلاسفة المعاصرين الذين مر ذكرهم اعلاه ، يتميز يوسف كرم بحس تاريخي مرهف . فهو مستعد لان يتعلم من الفلاسفة الوثنيين والمسلمين والمسيحيين على السواء ، فينتهي لذلك الى نظرة كونية شاملة لا تضحى بأي شيء . اما اسلوبه فيمثل خاصية من خواص الفكر العربي المعاصر ؛ اعني النزوع الى التوفيق بين التيارات الفكرية واللاهوتية المتضاربة ، القديمة منها والحديثة والوسيلة . وبهذا المعنى ، فهو شبيه ، من حيث الاسلوب ووجهة النظر ، بفلاسفة العرب جميعا ، من الكندي الى ابن سينا والشرافي ، الذين تشابكت في مؤلفاتهم شتى الشجون الفلسفية والدينية . وهكذا يبرز كمثال قد على التراث الفكري العربي في الشرق الادنى ، بما اتصف به من حس تاريخي عميق وتعظيم لسلطة القدماء وعجز مطلق من فصل الفلسفة عن الدين . فخليق بنا اذن ان نختم هذا التاريخ للفلسفة الاسلامية بهذه الاشارة المقتضية الى فلسفته .

## حواشي الباب الثاني عشر

- ١ راجع لطف الله خان ، جمال الدين الاسدابادي ، ص ٤٩ وما بعد . قارن :  
*Adams, Islam and Modernism in Egypt, p. 4, n. 1.*
- قارن ايضا : محمد رشيد رضا ، تاريخ الاستاذ الامام ، ج ١ ، ص ٢١ .
- ٢ رشيد رضا ، تاريخ ، ج ١ ، ص ٢١ الخ .
- ٣ المرجع السابق ، ص ١٢٩ .
- ٤ المرجع السابق ، ص ٩١ ولطف الله خان ، الانفاني ، ص ١١٨ ،  
*Adams, Islam and Modernism, p. 12*
- ٥ راجع العروة الوثقى ، ص ٢٨٤ وقارن :  
*Gibb, Modern Trend in Islam, p. 58.*
- ٦ الرد على الدهريين ، ص ١٥ وما بعد .
- ٧ المرجع السابق ، ص ٤٧ .
- ٨ الاشارة الى الصليبيين .
- ٩ المرجع السابق ، ص ٥٩ .
- ١٠ المرجع السابق ، ص ٦٢ .
- ١١ المرجع السابق ، ص ٨٢ .
- ١٢ المرجع السابق ، ص ٨٤ .
- ١٣ راجع رضا ، تاريخ الاستاذ ، ج ١ ، ص ٢١ الخ . وقارن :  
*Adams, Islam and Modernism in Egypt, pp. 19 f.*
- ١٤ يشير الشيخ محمد رضا الى هذا الاختلاف ، فهو يقول : ان فلسفة اليونان والعرب  
ما زالت تدرس في بلاد الفرس ، بينما تكاد لا تدرس في البلاد العربية كمصر والشام .  
راجع تاريخ الاستاذ ، ج ١ ، ص ٧٩ و ٢٩ .
- ١٥ المرجع السابق ، ص ٢٥ .
- ١٦ المرجع السابق ، ص ٢٦ .
- ١٧ المرجع السابق ، ج ١ ، ص ٢٨ و ٧٤ و ٧٩ .
- ١٨ المرجع السابق ، ص ١٠٧ وما بعد و ١٢٢ .
- ١٩ المرجع السابق ، ص ٢٩٤ .

رسالة التوحيد ، ص ٢٤ .	٢٠
المرجع السابق ، ص ٢٥ .	٢١
المرجع السابق ، ص ٣٦ .	٢٢
المرجع السابق ، ص ٤٠ .	٢٣
المرجع السابق ، ص ٥٦ .	٢٤
المرجع السابق ، ص ٦٤ و ٦٦ .	٢٥
المرجع السابق ، ص ٧٢ .	٢٦
المرجع السابق ، ص ٧٥ .	٢٧
المرجع السابق ، ص ٧٨ وما بعد .	٢٨
المرجع السابق ، ص ٨٤ وما بعد .	٢٩
المرجع السابق ، ص ٩١ .	٣٠
المرجع السابق ، ص ١٠٣ .	٣١
المرجع السابق ، ص ١١١ .	٣٢
المرجع السابق ، ص ١٢٨ .	٣٣
وذلك في (1900) Journal de Paris بعنوان : « وجهها لوجه مع الإسلام والمسالمة الإسلامية » . راجع : Adams, <i>Islam and Modernism</i> , p. 86	٣٤
ورشيد رضا ، تاريخ الاستاذ ، ج ١ ، ص ٧٨٦ وما بعد .	
الإسلام دين العلم والدنية ، ص ٥٣ وما بعد و ٦٠ وما بعد و ١٢٨ وما بعد .	٣٥
المرجع السابق ، ص ٥٩ وما بعد .	٣٦
المرجع السابق ، ص ٤٠ وما بعد .	٣٧
المرجع السابق ، ص ٧٧ .	٣٨
المرجع السابق ، ص ١١١ وما بعد .	٣٩
Adams, <i>Islam and Modernism</i> , p. 180.	٤٠
المرجع السابق ، ص ١٨٢ .	٤١
Wilfred c. Smith, <i>Modern Islam in India</i> , p. 18.	٤٢
<i>Short History of the Baracens</i>	*
All, <i>The spirit of Islam</i> , pp. 183 f; Wilfred c. Smith, <i>Modern Islam in India</i> , pp. 51 f.	٤٥
<i>The spirit of Islam</i> , pp. xiv f. and 143 f.	٤٦
المرجع السابق ، ص ١٧٨ .	٤٧

٤٨	المرجع السابق ، ص ١٨٠ .
*	<i>Reconstruction of Religions Throught in Islam.</i>
٤٩	Smith, <i>Modern Islam in India</i> , p 102.
٥٠	<i>Reconstruction of Religion Thought in Islam</i> , p. 2.
٥١	المرجع السابق ، ص ٤ وما بعد .
٥٢	المرجع السابق ، ص ١١ .
٥٣	المرجع السابق ، ص ٣٠ .
٥٤	المرجع السابق ، ص ٥٢ .
٥٥	المرجع السابق ، ص ٥٤ .
٥٦	المرجع السابق ، ص ٦٦ وما بعد وقارن أعلاه ، ص ٢٩٥ وما بعد .
٥٧	المرجع السابق ، ص ٦٧ و ٩٥ الخ .
٥٨	المرجع السابق ، ص ١٠٤ قارن أعلاه ، ص ٢٢٢ وما بعد .
٥٩	المرجع السابق ، ص ١٢٢ ، حيث يستشهد اقبال بكتاب : Briffault, <i>The Making of Humanity</i> .
٦٠	المرجع السابق ، ص ١٢٥ .
٦١	المرجع السابق ، ص ٢١ - ٣٧ .
٦٢	حقائق الاسلام وأباطيل خصومه ، ص ١١ .
٦٤	الزمان الوجودي ، ص ٢٥١ .
٦٥	دراسات في الفلسفة الوجودية ، ص ٢٣٧ .
٦٦	حيثي ، فلسفة لزماننا الحاضر ، ص ١٢٧ .
٦٧	نجيب ، فلسفة وفي ، ص ٢٦ .





## فهرس الاعلام (باستثناء اسم الجلالة والنبي محمد والمسيح)

- آدم ٤١٧ ،  
 ابراهيم (النبي) ٤١٧ ، ٤١٨  
 ابراهيم بن سنان (بن قرة) ٢٥  
 ابقرات ٣٦  
 ابن ابي اصبيجة ، احمد بن القاسم ١٥٩  
 ابن ابي دؤاد ، احمد ٩٨  
 ابن ابي الخير ، سعيد ٢٢٦ ، ٢٢٢  
 ابن ابي الدنيا ، عبدالله ٢٢٥  
 ابن الادهم ، ابراهيم ٣٢٧ ، ٣٢٨  
 ابن الامام ، ابو الحسن علي ٣٥٧  
 ابن انس ، مالك ١١ ، ٩٦ ، ٣٧٧  
 ابن الايادي ٩٢  
 ابن باجة ، ابو بكر محمد ١٥ ، ١٧ ، ٣٥٧ - ٣٦١ ، ٣٦٢ ، ٣٦٤ ، ٣٦٥ ، ٣٧٠ ، ٣٩١ ، ٣٩٢  
 ابن البطريق ، يحيى ٣١ ، ٢٤ ، ٣٦  
 ابن البفتوش ، ابو عثمان ٣٥٧  
 ابن تيمية ، تقي الدين ١٤ ، ٣٧٦ ، ٤٣٠ - ٤٣٦  
 ابن الحلاب ٣٥٧  
 ابن الحافظ ، بشر ٢٢٥  
 ابن حزم ، محمد ٣٥٧ ، ٤٣٠ - ٤٣٢ ، ٤٨٤  
 ابن الحكم ، هشام ٢٨٦ ، ٢٩٤  
 ابن حنبل ، احمد ١١ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ٢٨٢ ، ٣٧٧ ، ٤٢٩  
 ابن حيلان ، يوحنا ١٥٧ ، ١٥٩  
 ابن حيان ، جابر ٢٢٧  
 ابن خلدون ، عبد الرحمن ١٦٢ ، ٤٢٨ ، ٤٤٢ - ٤٥٣  
 ابن الخمار ، الحسن بن سوار ٦ ، ٣٧ ، ٣٩ ، ١١٧ ، ٢٦٠ ، ٢٧٢  
 ابن الراوندي ، ابو الحسين احمد ١٣٦ ، ١٣٧ ، ٤٦٦  
 ابن رشد ، ابو الوليد ١٦ ، ١٧ ، ٤١ ، ١٧٦ ، ١٨٤ ، ٢٠٧ ، ٢٤٧ ، ٢٧٢ ، ٢٨٦  
 ٢٤٤ ، ٣٥٨ ، ٣٦٣ ، ٣٧١ - ٣٩٢ ، ٤٢٤ ، ٤٤٤ ، ٤٦٢ ، ٤٨٠  
 ابن وقاعة ، زيد ٢٢٦  
 ابن زومة ، عيسى ٣٩  
 ابن زهر  
 ابن زيلا ٢٥٣  
 ابن سبأ ، عبدالله ٧٤ ، ٩٠

ابن سبعين ٢٤٥

ابن سينا ، الحسين ٦١ ، ١١٠ ، ١٧٩ - ٢١٤ ، ٢٥٢ ، ٢٥٩ ، ٢٨٢ ، ٢٨٢ ، ٢٠٢ ، ٢٠٢

٢٠٤ ، ٢٠٦ ، ٢٠٨ ، ٢٢٢ ، ٢٥٧ ، ٢٥٨ ، ٢٦٤ ، ٢٧١ ، ٢٧٢ ، ٢٧٢ ، ٢٧٦ ، ٢٧٦

٢٧٧ ، ٢٨١ ، ٢٨٤ ، ٢٨٥ ، ٢٨٧ ، ٢٨٩ - ٢٩٢ ، ٤٠١ ، ٤١٢ ، ٤١٦ ، ٤٢١ ، ٤٢٤

٤٢٧ - ٤٤٠ ، ٤٤٤ ، ٤٤٧ ، ٤٤٨ ، ٤٦٢ ، ٤٦٢

ابن طفيل ، ابو بكر ٢٥٧ ، ٢٥٨ ، ٢٦١ ، ٢٦٢ - ٢٧٠ ، ٢٧١ ، ٢٧٢ ، ٢٩١

ابن الماروف ٢٤١

ابن عبد السلام ٤٤٤

ابن عبد الوهاب ، محمد ٤٣٠ ، ٤٣٥

ابن المبري ، ابو الفرج ٢٩

ابن عدي ، يحيى ١٦ ، ٢٤ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٤٠ ، ٤١ ، ١١٧ ، ٢٦٧ - ٢٧٧

ابن هري ، يحيى الدين ١٥ ، ٢٤١ - ٢٤٥ ، ٤١٨ ، ٤١٩

ابن عمار ، منصور ٢٢٥

ابن عيسى ، علي (الوزير) ٢٢٦

ابن الفارض ، عمر ٢٤٥

ابن فتحون ، ابو عثمان سعيد ٢٥٦

ابن القرات (الوزير) ٢٢٦

ابن قيم الجوزية ٤٢٠

ابن القناري ٢٥٧

ابن كرام ، عبدالله ٨٤ ، ٢٨٦

ابن المرتضى ، احمد بن يحيى

ابن المرزبان ، بهمنيار ٢٥٢

ابن مسرة ، محمد بن عبدالله ٢٤١ ، ٢٥٦

ابن المقفع ، عبدالله ٢٨ ، ٦٠

ابن المقفع ، محمد ٢٨

ابن ميمون ، موسى ٢٧١

ابن النباشي ، عبدالله ٢٥٧

ابن التديم ، محمد ٢٢ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٤٠ ، ٥٠ ، ٥٧ ، ١٠٨ ، ١١٠

الابوري ، اثير الدين ٤١٦

ابو بشر ، متى بن يونس ٢٧ ، ٤٠ ، ١٥٧ ، ١٥٩ ، ٢٥٤ ، ٢٥٦ ، ٢٦٧

ابو زر القناري ٢٢٤

ابو حنيفة التميمي (الامام) ١١

ابو سليم (السلطان) ٤٤٤

ابو زكريا ٤٠

ابو عثمان الدمشقي ٢٧ ، ٢٩

ابو عنان (السلطان) ٤٤٢ ، ٤٤٤

ابو هاشم (ابن الجبائي) ٨٧ ، ٨٨ ، ٩٢ ، ٩٢ ، ٩٨ ، ٢٩٥

ابو الهذيل الملاف ٨٢ ، ٨٤ ، ٨٦ ، ٩٢ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ٩٨ ، ٢٩٤

ابو يعقوب يوسف (ال خليفة) ٣٦٢ ، ٣٧١ ، ٣٧٢

ابو يوسف ، يعقوب (التصور) ٣٧٢

ايبقورس ٤٦٤

اناسيوس البلدي ٢٥

الاحسائي ، احمد بن زين الدين ٤٢٢

احمد بن المتصم ١٠٩

احمد خان ، سيد ٤٦٢ ، ٤٧٧ - ٤٧٨

اخنوخ (راجع هرمس)

اخوان الصفا ١٢٤ ، ١٨٣ ، ٢٢٦ - ٢٤٧ ، ٢٥٤ ، ٢٥٦ ، ٢٧٨

اديتون ٤٨٥

ارخوطاس ٤٠٢

ارسطوطاليس (الرسطو) ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٨ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٥ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٤٣ ،

٥١ ، ٩١ ، ١١١ ، ١١٣ ، ١١٧ ، ١٢٥ ، ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٣٩ ، ١٤٠ ، ١٤١ ،

١٤٢ ، ١٥٧ ، ١٥٨ ، ١٥٩ ، ١٦٠ ، ١٦١ ، ١٦٥ ، ١٦٦ ، ١٦٨ ، ١٧١ ، ١٧٢ ،

١٧٤ ، ١٧٥ ، ١٧٨ ، ١٧٩ ، ١٨٠ ، ١٨٢ ، ١٩٢ ، ٢٠٠ ، ٢٠٤ ، ٢٠٦ ، ٢١١ ،

٢١٢ ، ٢١٩ ، ٢٥٣ ، ٢٥٥ ، ٢٦٠ ، ٢٦٢ ، ٢٦٤ ، ٢٦٧ ، ٢٦٩ ، ٢٠٤ ، ٢٠٥ ،

٢٤٤ ، ٢٥٨ ، ٢٦١ ، ٢٧١ ، ٢٧٢ - ٢٩١ ، ٢٠٣ ، ٢٠٥ ، ٢٠٦ ، ٢١٧ ، ٢٢١ ،

٤٢٢ ، ٤٣٥ ، ٤٤٤ ، ٤٤٩ ، ٤٦٩ ، ٤٨٠ ، ٤٨٢ ، ٤٨٥

اسحاق بن حنين ٣٥ ، ٣٦ ، ٤٠

اسحاق ، اديب ٤٦٢

اسطيات ٤٠

الاسكافي ، ابو جعفر ٩٨ ، ٢٩٤

استلابيوس ٤٠٢

الاسكندر (الافروديسي) ١٧ ، ٣١ ، ٣٧ ، ٤٠ ، ٤٦٠ ، ٢٧٢ ، ٢٨٩

الاسكندر (المقدوني) ٢٣

اسماعيل (الامام) ٧٤ ، ٢٢٧

اسماعيل الزاهد ١٨٠

اسماعيل (الشاه) ٤١٥

الاسماعيللي ، ابو القاسم ٢٩٩

الاسواري ، علي ٩٨

الاسواري ، يونس ٧٧

الاسمري ، ابو الحسن ١٤ ، ٨٣ ، ٨٨ ، ٩٠ ، ٩١ ، ٩٢ ، ٢٤٧ ، ٢٨٣ - ٢٨٩ ، ٢٩١

٢٩٤ ، ٢٩٥ ، ٤٦٩ ، ٤٨٤

الاصفهاني ، ابن داود ٤٣٠

الاصفهاني ، داود بن خلف ٤٣١

الاصم ، ابو بكر ٨٧ ، ٩٨

اغاديمون (اغاثاديمون) ٤٠٥

افسطس (الاميراطور) ١٥٨

افسطينوس ٣٠٠

الانساني ، جمال الدين ٤٦١ - ٤٦٧ ، ٤٧٣ ، ٤٧٤ ، ٤٧٥ ، ٤٨٧  
 افلاطون ٣١ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٨ ، ٤٥ ، ٤٧ ، ٥٢ ، ٥٨ ، ١٢٥ ، ١٢٧ ، ١٣٢ ، ١٤٠ ، ١٤٢ ،  
 ١٤٣ ، ١٤٤ ، ١٥٧ ، ١٥٦ ، ١٦٠ ، ١٦٦ ، ١٦٧ ، ١٧٥ ، ١٧٨ ، ٢٠٣ ، ٢٦٣ ،  
 ٢٦٥ ، ٣٠٥ ، ٣٥٩ ، ٤٠٣ ، ٤٠٥ ، ٤١١ ، ٤١٧ ، ٤٢٢ ، ٤٦٩ ، ٤٨٠  
 افلوطين (الشيخ اليوناني) ٤٤ ، ٥٥ ، ٩١ ، ١٦٦ ، ١٦٧ ، ٢٠٤ ، ٢٠٥ ، ٢١٢ ، ٢٤٤ ،  
 ٤١٧ ، ٤٨٠  
 اقبال ، محمد ٤٧٩ - ٤٨٥ ، ٤٨٨  
 اقاوند ، صادق ٤٦١  
 اقليدس ٢٩ ، ٣٩  
 الاكويني ، توما ٤٢ ، ٣٧٣ ، ٣٧٤ ، ٣٧٦  
 البير الكبير ٤٤ ، ٣٧٦  
 البينوس (اللينوس) ٤٠  
 الونسو ، مانويل ٧  
 امير علي ٤٧٨ - ٤٧٩  
 انا كشافوراس ١٨٨  
 انبيدقليس (اميدقليس) ٤٥ ، ٩١ ، ٤٠٥ ، ٤٠٨ ، ٤١٧ ، ٤٢٢  
 الاتصاري ، مرفضي ٦١  
 انو شروان (كسرى) ٢٥ ، ٣٢ ، ٦٠  
 اوسيانسكي ٨٤  
 اوشنيج (الملك) ٦٠  
 اوليري ، دي ليسي ٦  
 امرؤ القيس ١٠٧  
 اهرن (القيس) ٢٨  
 الايجي ، عضيد الدين ٤٤١  
 الايرانشهرى ، ابو المباس ٥٨  
 اينشتاين ، البرت ٤٨٢ ، ٤٨٤ ، ٤٨٥  
 الباجودي ، ابراهيم بن محمد ٤٤١  
 باركلي ، جورج ٤٨٢  
 البافلاني ، ابو بكر ٨٨ ، ٩٢ ، ٢٩١ - ٢٩٤ ، ٢٨٦ ، ٤٧٢  
 البخاري ، محمد ١٠  
 البلوي ، احمد ٣٤٥  
 بلوي ، عبد الرحمن ٧ ، ٤٨٩ - ٤٩٠  
 برجدي ، محمد مهدي ٤٢٢  
 يرغسون ، هنري ٨٠ ، ٤٨٢ ، ٤٨٤  
 برقوقي ، الملك الظاهر ٤٤٤  
 برون ، ادوارد جورج ٤٢٢  
 برقلس ٤٣ ، ٥٠ ، ٥١ ، ١٦٨ ، ١٧٩

البرقلي ٤٤١

يزوجهم ٤٠٥

البستي (القدسي) ، أبو سليمان ٢٢٦

البساطي ، أبو يزيد ٣٢٦ ، ٢٢٢ - ٢٢٥ ، ٤٠٢ ، ٤٨٣

بشر بن المتمر ٨٣ ، ٨٤ ، ٨٨ ، ٩٤ ، ٩٨

البصري ، الحسن ٧٧ ، ٧٩ ، ٢٢٤ ، ٢٢١ ، ٤٤١ ، ٤٦٩

البطريق ٢٩

بطليموس ٢٩٠ ، ٢٩ ، ١٢١ ، ٤٨٥

البغدادي ، أبو اسحاق ابراهيم ١٦٤

البغدادي ، أبو البركات ٤٣٧

البغدادي ، عبد القاهر ٢٩١ ، ٢٩٥ ، ٢٩٦

البغدادي ، عبد اللطيف ٥٥

البغوي ٤٢٧

بلوطارخس ٣٧

البيهي ، محمد ٤٨٧ - ٤٨٨

بوكوك ، ادوارد ٣٦٤

بوليمارخوس ١٧٥

بويج ، موريس ٧ ، ٤١

بيدبا (الحكيم) ٦٠

بيرون ٢١١

البيروني ، أبو الريحان ٥٨ ، ١٣٦

بيكون ، روجر ٢٧٥ ، ٤٨٣

بينس ، سلمون ٧

البيهقي ، ابراهيم بن محمد ٢٥٣

الترمذي ، أبو عبد الله محمد ٢٤١

التستري ، أبو محمد سهل ٢٢٤

التفتازاني ، سعد الدين ٤٤١

التمساني ، الشريف الملوي ٤٤٣

تيمورلنك ٤٤٤

تابت بن قرة ٢٥ ، ٢٧ ، ٢٨

ثامسطيوس ١٧ ، ٣١ ، ٤٠ ، ٢٧٢

ثاويرسطس (ثيوفراستس) ١٥٨ ، ٢٧٤

ثراسيماخوس ١٧٥

ثمامة بن الاثرس ٨٦ ، ٨٧ ، ٩٨

ثيودور ، أبو قرة ٧٨

ثيودور الموبسيوستي ٢٤

الجاحظ ، عمرو ، ٩٨ ، ١٠٨  
 جالينوس ، ٢١ ، ٢٥ ، ٣٦ ، ٣٠٥ ، ٣٧٢  
 جاماسف ، ٤٠٥  
 جاودجيوس (اسقف العرب) ، ٢٥  
 جاودجيوس بن جبرائيل ، ٢٩  
 الجبائي ، ابو علي ، ٨٨ ، ٩٢ ، ٩٨ ، ٢٨٢ - ٢٨٤ ، ٢٩٤  
 جبرائيل بن بختيشوع ، ٢٦  
 الجرجاني ، السيد الشريف ، ٤٤١  
 جعفر البرمكي ، ١٦  
 جعفر بن مبشر ، ٩٨  
 جعفر الصادق ، ٧٤ ، ٢٢٦  
 الجنيد ، ابو القاسم ، ٢٢٥ ، ٢٢٧ ، ٢٢٤ ، ٢٤١  
 جهم بن صفوان ، ٨٠ ، ٨١ ، ٨٢  
 جوردان ، امابل ، ٦  
 الجوزجاني ، ابو حبيد ، ١٨٠  
 الجويني ، ابو العالي ، ٢٩٣ ، ٢٩٧ ، ٢٩٩ ، ٢٠٢  
 الجيلي ، عبد الكريم ، ٢٤٥  
 الجيلي ، مجد الدين ، ٤٣٧  
 الحاجي خليفة ، ١٨٢  
 حامد (الوزير) ، ٢٣٦  
 حبشي ، رينه ، ٤٨٩ - ٤٩١  
 حبيش الاسم ، ٣٥ ، ٣٦  
 الحجاج بن مطر ، ٢٤  
 الحداد ، ابو حفص ، ٢٢٦  
 حذيفة ، ٢٢٤  
 حسين ، طه ، ٤٨٨  
 الحكم الثاني (المستنصر) ، ٣٥٥ ، ٣٥٦  
 العلاج ، الحسين ، ٢٢٦ ، ٢٢٢ - ٢٢٨ ، ٣٤٢ ، ٤٠٢ ، ٤٨٢  
 احمد (ابن العلاج) ، ٢٢٥ ، ٢٢٧  
 حنائيا ، فريد ، ٨  
 حنين بن اسحاق ، ١٦ ، ٢٤ ، ٣٦ ، ٤٠  
 خالد ، محمد خالد ، ٤٨٨  
 خالد بن يزيد (الامير) ، ١٣ ، ١٦ ، ٢٨  
 خسرو ، ناصر ، ٥٨ ، ١٤٥  
 الخياط ، ابو الحسين ، ٩٨  
 داروين ، ٢٢٧ ، ٤٦٢  
 دانييل ديفو ، ٣٦٤

درويش ، الشيخ ٤٦٦ ، ٤٦٧  
 دماسقيوس ٥٥ ، ٣٧٧  
 الدمشقي ، ابو عثمان ٢٦٢  
 الدمشقي ، يوحنا ٢٧ ، ٧٨  
 ديكارت ، رينه ٢١٢  
 ديمقريطس ١٤٠ ، ١٨٨ ، ٤٦٢  
 ديوجينس ٦٠  
 ديودورس الطرسوسي ٢٤  
 ذو النون المصري ٢٢٧  
 رابطة المدونة ٣٢٤ - ٣٢٥ ، ٣٣١  
 الراذكاني ٢٩٩  
 الرازي ، ابو بكر ١٨ ، ٥٠ ، ٥٨ ، ٦١ ، ١٣٤ ، ١٣٧ - ١٤٦ ، ١٥٧ ، ٢٤٦ ، ٢٦٥ ، ٣٣٥  
 ٤٣٧  
 الرازي ، ابو حاتم ١٤٥  
 الرازي ، فخر الدين ١٧٩ ، ٤٢٢ ، ٤٣٣ ، ٤٣٧ - ٤٤١ ، ٤٤٥  
 راصل ، برتراند ٤٨٢ ، ٤٨٤  
 رضا ، محمد رشيد ٤٦٧ ، ٤٧٤  
 الرفاعي ، احمد ٣٤٥  
 روسو ٤٦٤  
 الرومي ، جلال الدين ٣٤٥ ، ٤٨٣  
 رينان ، اريست ٢٥ ، ٤٦٢  
 زرادشت ٤٠٢ ، ٤٠٥  
 الزنجاني ، ابو الحسين ٢٢٦  
 زينون ٤٨٤  
 سبزواري ، ملا هادي ٤٢٢  
 المسجستاني ، ابو سليمان ٥٠ ، ١٠٨ ، ٢٢٦ ، ٢٥٣ ، ٢٥٦ ، ٢٥٩ ، ٤١٨  
 السراج ، ابو نصر ٣٢٦  
 مرجون بن منصور ٢٧  
 السرخسي ، احمد بن الطيب ١٣٦  
 سيريانوس (سوريانوس) ٤٠ ، ٥١ ، ٥٥ ، ١٦٦ ، ٣٧٧  
 سقراط ١٥ ، ١٣٤ ، ١٣٩ ، ١٤١ ، ٣٠٤ ، ٤١٧  
 السقطي ، ابو الحسن سري ٣٢٦  
 سلم (صاحب بيت الحكمة) ٣٤  
 سليمان (الحكيم) ٤١٧  
 سليمان بن ايوب ٣٧٥  
 سمبليقيوس (سمبليقيوس) ٥٥ ، ١٦٦ ، ٣٧٧  
 سمعان انطولي ٣٧٥

السمناني ٤٣٧  
 سنان بن ثابت ٢٥  
 سميث ، ولقدرد ٤٨٠  
 السندي ، أبو علي ٣٣٣  
 السهروردي ، شهاب الدين ٤٠١ - ٤١٣ ، ٤١٥ ، ٤١٧ ، ٤١٨ ، ٤٢١ ، ٤٣٧  
 سوسن ٧٨  
 سويسر سييوخت ٢٥  
 سويل ، آرثر ٨  
 السنوسي ٤٤١  
 سيويه ٦١  
 سيجر دي برايان ٣٧٦  
 السيراني ، أبو سعيد ٢٥٤ ، ٢٥٦  
 سيف الدولة (الأمير) ١٥٨  
 السيلكوني ٤٤١  
 الشاذلي ٣٤٦  
 الشافعي (الإمام) ١١  
 الشبلي ، أبو بكر ٣٣٢ ، ٣٣٤  
 الشحام ، أبو يعقوب ٩٨  
 شريف ، شريف ٧  
 شستري ، نعمة الله ٤٢٢  
 شمس الدولة (الأمير) ١٨١  
 شعلي ٤٠  
 شنكرا ٣٢٧ ، ٣٢٣  
 الشهرزوري ، شمس الدين ٤٠١ ، ٤١٨ ، ٤٢٢  
 الشهرستاني ، محمد ٨٣ ، ٨٧ ، ١٧٩ ، ٢٨٥  
 شيث (ابن آدم) ٤١٧  
 الشيرازي ، إبراهيم ٤٢٢  
 الشيرازي ، أحمد ٤٢٢  
 الشيرازي ، صدر الدين (ملاصدرا) ٣٧٨ ، ٤١٥ - ٤٢٢ ، ٤٩٢  
 صاعد ، ابن صاعد ٣٥٥ ، ٣٥٧ ، ٤٤٥  
 صالح قبة  
 الصالح ، أبو الحسين ٩٢ ، ٩٨ ، ٢٩٥  
 صموئيل بن يهودا ٣٧٥  
 صولون ١٥  
 ضرار بن عمرو ٨٧ ، ٨٨  
 طاليس الماطي ٤١٧ ، ٤٢١  
 الطبري ، محمد ٣٧٨



الطوسي ، نصر الدين ٤٢٢ ، ٤٢٨  
 طيطوس البوستري ٢٤  
 عاملي ، بهاء الدين ٤١٥  
 مياد بن سليمان ٩٢ ، ٩٨ ، ٢٩٤  
 عباس شاه ٤١٥  
 عيد الجبار ، القاضي أبو الحسن ٩٧  
 عيد الحميد (السلطان) ٤٦٢  
 عيد الرازق ، علي ٤٨٨  
 عيد الرحمان بن اسماعيل (الافندي) ٢٥٦  
 عيد الرحمان الداخل ٣٥٥  
 عيد المسبح بن ناعمة الحمصي ٣٧ ، ٤٠ ، ٤٣  
 عيد الملك بن مروان (ال خليفة) ٢٧ ، ٧٨  
 عبده ، محمد ١٤ ، ٤٤١ ، ٤٦٢ ، ٤٦٦ - ٤٧٥ ، ٤٨٧  
 عثمان (ال خليفة) ١٠ ، ٢٢٤  
 مرايين باشا ٤٦٢  
 العقاد ، عباس محمود ٤٨٨ - ٤٨٩  
 علاء الدين ، خوازم شاه ١٨١ ، ٤٣٧  
 علوية ، ابن ٤٦  
 علي بن أبي طالب (ال خليفة) ٧١ ، ٤١٧ ، ٤١٨ ، ٤٣٣  
 عمرو بن العاص ٢٣  
 عمرو بن عبيد ٧٧ ، ٩٨  
 الصوفي ٢٢٦  
 عيسى بن أبي زومة ٣٩  
 عيسى بن شولانا ٢٩  
 عيسى بن يحيى ٣٥  
 الفزالي ، أبو حامد ٦١ ، ١١٨ ، ١٨٠ ، ١٨٤ ، ٢٦٦ - ٢٢٨ ، ٢٢١ ، ٢٤٤ ، ٢٤٥ ، ٢٤٨ ، ٢٤٤ ، ٢٤٢ ، ٢٨٧ ، ٢٨٦ ، ٢٨٤ ، ٢٨٠ ، ٢٧٦ ، ٣٦٨ ، ٣٦٩ ، ٤٨١ ، ٤٧٩ ، ٤٨٢  
 الفغاري ، أبو زر ٢٢٤  
 غواشون ، آمل ٧  
 فونديا لينوس ١٧٦ ، ٢٠٣  
 غيلان المشقي ٧٧ ، ٧٨  
 الفارابي ، أبو نصر ٥٥ ، ١١٠ ، ١١٧ ، ١٢٦ ، ١٣٢ ، ١٣٩ ، ١٥٧ - ١٧٨ ، ١٧٩ ، ١٨١ ، ١٨٢ ، ١٨٣ ، ١٨٤ ، ١٩٤ ، ٢٥٢ ، ٢٥٤ ، ٢٥٩ ، ٢٦٧ ، ٢٨٢ ، ٣٠٢ ، ٣٠٣ ، ٣٠٤ ، ٣٥٧ ، ٣٥٨ ، ٣٥٩ ، ٣٧٢ ، ٣٧٣ ، ٣٧٦ ، ٣٧٧ ، ٣٨٧ ، ٤٤٠ ، ٤٤٦ ، ٤٤٧  
 الفارملي ٢٩٩  
 فرشواسترا ٤٠٥

فالنسر ، ويشاود ٧  
 فان دن برغ ، سيمون ٧  
 فرلورديوس الصوري ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٨ ، ٣٦ ، ٣٨ — ٣٩ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ١٦٦ ، ١٨٥ ، ٢٢٩  
 القوطي ، هشام ٦٨ ، ٢٦٤  
 فيلوبونوس (بحي النحوي) ١١٧  
 فولتر ٦٤  
 فيثاغورس ١٥ ، ٤٥ ، ٥٨ ، ١٢٥ ، ٢٣١ ، ٢٦٢ ، ٤١١ ، ٤٢١  
 قسطا بن لوقا ٢٧  
 القشيري ، عبدالكريم ٢٢٦  
 قطب ، سيد ٨٧ — ٤٨٨  
 القفطي ، علي ١٥٩ ، ٤٤٥  
 قنواني ، جورج ٧ ، ١٨٢  
 كادري ، جورج ٦  
 كلرا دي لور ٦ ، ٧  
 كاشي ، محسن فيض ٤٢٢  
 كالونيم بن كالونيم ٢٧٥  
 كانتور ٨٤  
 الكرابيسي ، الحسين ٩٦  
 كرم ، يوسف ٩٢  
 الكرمانلي ، أبو الحكم عمرو ٢٢٧ ، ٢٥٢ ، ٢٥٧  
 الكمي ، أبو قاسم ٨٨ ، ٩٤ ، ٩٨  
 الكندي ، أبو يوسف يعقوب ١٦ ، ١٧ ، ٤٠ ، ٤٤ ، ٥٧ ، ١٠٧ — ١٣٤ ، ١٣٥ ، ١٣٦ ،  
 ١٣٩ ، ١٥٧ ، ١٧١ ، ١٨٢ ، ٢٢٩ ، ٢٤٦ ، ٢٤٧ ، ٢٥٦ ، ٢٦٥ ، ٢٧١ — ٢٧٥ ،  
 ٢٨٢ ، ٢٧٦ ، ٢٧٧ ، ٤٨٠ ، ٤٩٢  
 كليمانثس ٢٤  
 كوريان ، هنري ٦ ، ٧  
 كورنو ، داليد ٨  
 الكيلاني ، عبد القادر ٣٤٥  
 لحجي ، فياض عبد الرزاق ٤٢٢  
 لاوي بن جرسون ٢٧٦  
 لقمان (الحكيم) ١٥ ، ٦٠  
 لويس (القديس) ٢٤٥  
 متى بن يونس (راجع : أبو بشي)  
 ماسينيون ، لوي ٧ ، ٢٣١  
 ماسرجويه ٢٨  
 المامون (ال خليفة) ٢٦ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٦٦ ، ٩٧ ، ١٠٨ ، ١٣٩ ، ٢٨٣  
 مارتين ، ريموند ٣٧٥  
 ماشا الله ٣٠ ، ٣١

المتوكل (ال خليفة) ٩٧ ، ١٠٧ ، ٢٨٣  
 مجد الدولة (الامير) ١٨١  
 المجريطي ، مسلة ٢٢٧ ، ٣٥٦  
 الحاسبي ٣٢٥ ، ٣٢٦  
 مجلسي ، محمد باقر ٤٢٢  
 محمد بن ابراهيم (الفزاري) ٣٠ ، ٥٧  
 محمد بن الحسن (المهدي) ٧٤  
 محمد بن عبد الرحمان ٣٥٥  
 محمد بن موسى ٣٢ ، ٣٥  
 مذكور ، ابراهيم ٧  
 المراكشي عبد الواحد ٣٦٣ ، ٣٧٢  
 المردار ، ابو موسى ٩٨  
 مروان بن الحكم (ال خليفة) ٢٨  
 المصدي ، ابو الحسن ٤٤٩  
 مسكويه ، محمد ٦٠ ، ٢٥٩ - ٢٦٥  
 معاوية (ال خليفة) ٧١  
 مريد الجهنى ٧٧ ، ٧٨  
 المتصم (ال خليفة) ٩٧ ، ١٠٧ ، ١٠٩ ، ١١٠  
 المتفقد (ال خليفة) ٣٩ ، ١٣٩  
 المري ، ابو العلاء ٤٦٦  
 معروف الكرخي ٢٢٥  
 المصومي ٢٥٣  
 ممر بن مباد ٨٤ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ٩٨  
 المقدسي ، ابو سليمان البستي ٢٢٦  
 ملكشاه (السلطان) ٣٠٠  
 المنصور (ال خليفة العباسي) ٢٦ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٢٤٥  
 المكي ، ابو عبدالله ٣٢٤  
 موسى بن طبرون ٣٧٥ ، ٣٧٦  
 موسى بن ميمون ٨٨ ، ٣٧٦  
 موتك ، مولومن ٦  
 منتقمري واط ، وليم ٦  
 ميخائيل الاسكتلندي ١٧٩ ، ٣٧٥  
 مرداماد ٤١٥ ، ٤١٦ ، ٤٢٢  
 نابوليون ٤٦٤  
 الناطلي (الناقلي) ، ابو عبدالله ١٨٠  
 النجار ، الحسين ٨٨  
 نجيب محمود ، زكي ٤٩١ - ٤٩٢  
 النسفي ، حافظ الدين ٤٤١

النسفي ، نجم الدين ٤٤١  
 نظام الملك ٢٩٩ ، ٣٠٠  
 النظام ، ابراهيم ١٨ ، ٨٤ - ٨٨ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ٩٨ ، ١٣٥  
 النهرجوري ، ابو احمد (المهرجاني) ٢٢٦  
 النوبختي ، ابو سهل ٣٠  
 نوح بن منصور (السلطان) ١٨١  
 نوميثيوس ١٦٦  
 نيقولاوس الدمشقي ٣٦  
 نيقوماخس (الجرشي) ٢٢١  
 نپوتن ٤٨٤ ، ٤٨٥  
 هانوتو ، شيريل ٤٧٢ - ٤٧٤  
 هارون الرشيد (ال خليفة) ٢٦ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٢٤  
 هراقليطس ٥٥  
 هرقل (الامبراطور) ٢٢  
 هرمان الجرمانى ١٧٩  
 هرمس (ادريس) ١٥ ، ٦٠ ، ٢٧٢ ، ٤٠٢ ، ٤٠٥ ، ٤١٧ ، ٤٢١  
 هرفاندر ، كروز ٦  
 هسبانوس (يوحنا) ١٧٩  
 هشام بن الحكم ٧٨ ، ٨٧  
 هشام الثاني (المؤيد بالله) ٣٥٦  
 هوايتهد ٨٠ ، ٨٢  
 هيد يفر ، مارتن ٤٨٩  
 هيشل ٨٠  
 الواثق (ال خليفة) ٩٧ ، ١٠٧  
 الواسطي ٢٤١  
 واصل بن عطاء ٧٧ ، ٧٩ ، ٨٠ ، ٨١ ، ٩٧ ، ٢٨٢ ، ٢٩٤ ، ٣٢٤ ، ٣٧٧ ، ٤٤١ ، ٤٦٩  
 يامبليخوس (جامبليكوس) ٥٥ ، ٢٧٧  
 يحيى البرمكي ٢٦ ، ٣٢  
 يحيى النحوي (فيلوبونوس) ١١٧ ، ٢٠١  
 يعقوب بن آياماري ٣٧٥  
 يعقوب الرهاوي ٢٤ ، ٢٥  
 يوحنا ، بارافتونيا ٢٥  
 يوحنا بن ماسويه ٢٦ ، ٢٩ ، ٣٤  
 يوستنيانوس (الامبراطور) ٢٣ ، ٢٦  
 يوسف بن ماخي ٣٧٥  
 يوسيبوس ٢٤

## نبذة المؤلف

- ابن أبي أصيبعة ، أحمد بن القاسم ، عيون الأنباء . القاهرة ، ١٨٨٢ .
- ابن باجة ، أبو بكر ، رسائل ابن باجة الالهية . بيروت ، ١٩٦٨ .
- ابن جلجل ، سليمان ، طبقات الأطباء . القاهرة ، ١٩٥٥ .
- ابن تيمية ، تقي الدين ، مجموعة الرسائل . القاهرة ، ١٣٢٣ هـ .
- ابن تيمية ، تقي الدين ، الرد على المنطقيين . بومباي ، ١٩٤٩ .
- ابن حجر العسقلاني ، تهذيب التهذيب . حيدرآباد ، ١٣٢٥ هـ .
- ابن حزم ، أبو محمد علي ، الأخلاق والسير . بيروت ، ١٩٦١ .
- ابن حزم ، أبو محمد علي ، الفصل في الملل والنحل . القاهرة ، ١٣١٧ هـ .
- ابن خلدون ، عبد الرحمن ، المقدمة . القاهرة ، ل. ت .
- ابن خلدون ، عبد الرحمن ، التعريف بأبن خلدون ورحلته شرقا . القاهرة ، ١٩٥١ .
- ابن خلكان ، أحمد ، وفيات الأعيان . القاهرة ، ١٩٤٩ .
- ابن رشد ، أبو الوليد ، تفسير ما بعد الطبيعة . بيروت ، ١٩٢٨ - ٥٥ .
- ابن رشد ، أبو الوليد ، تلخيص كتاب النفس . القاهرة ، ١٩٥٠ .
- ابن رشد ، أبو الوليد ، تهافت التهافت . بيروت ، ١٩٣٠ .
- ابن رشد ، أبو الوليد ، جوامع ما بعد الطبيعة . القاهرة ، ١٩٥٠ .
- ابن رشد ، أبو الوليد ، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال والكشف عن مناهج الأدلة . القاهرة ، ل. ت .
- ابن سينا ، حسين ، أحوال النفس . القاهرة ، ١٩٥٢ .
- ابن سينا ، حسين ، الاشارات والتنبيهات . القاهرة ، ١٩٥٧ - ٦٠ .
- ابن سينا ، حسين ، تسع رسائل . القاهرة ، ١٩٠٨ .
- ابن سينا ، حسين ، في الفعل والانفعال . حيدرآباد ، ١٣٥٣ هـ .
- ابن سينا ، حسين ، كتاب المبدأ والمعاد . مخطوط سليمانية ، رقم ١٥٨٤ .
- ابن سينا ، حسين ، كتاب الشفاء (الالهيات) . القاهرة ، ١٩٦٠ .
- ابن سينا ، حسين ، منطق الشرقيين . القاهرة ، ١٩١٠ .
- ابن سينا ، حسين ، النجاة . القاهرة ، ١٩٣٨ .
- ابن العبري ، أبو الفرج ، مختصر تاريخ الامم . بيروت ، ١٩٥٨ .
- ابن عدي ، يحيى ، تهذيب الأخلاق . القاهرة ، ١٩١٣ .
- ابن عربي ، محي الدين ، الفتوحات المكية . القاهرة ، ل. ب .
- ابن عربي ، محي الدين ، فصوص الحكم . القاهرة ، ١٩٤٩ .
- ابن عساكر ، علي ، تبين كلب القتري . دمشق ، ١٣٤٧ هـ .

- ابن طفيل ، أبو بكر ، حي بن يقظان . دمشق ، ١٩٦٢ .  
 ابن فاثك ، البشر ، مختار الحكم وجوامع الكلم . مفريد ، ١٩٥٨ .  
 ابن قتيبة ، عبدالله ، كتاب المعارف . غوثن ، ١٨٥٠ .  
 ابن الرزيان ، بهمنيار ، كتاب التحصيل . القاهرة ، ١٣٢٩ هـ .  
 ابن القنق ، عبدالله ، رسالة في الاخلاق . مخطوط نور عثمانية ، رقم ٢٣٩٢ .  
 ابن النديم ، محمد ، كتاب الفهرست . القاهرة ، ل. ت .  
 اخوان الصفا ، رسائل . بيروت ، ١٩٥٧ .  
 اخوان الصفا ، الرسالة الجامعة . دمشق ، ١٩٤٩ .  
 الاسكندر (الافروديسي) ، مقال : في اللون ، الخ . الاسكوريال ، رقم ٧٩٨ .  
 الاشعري ، أبو الحسن ، الابانة عن اصول الديانة . حيدر اباد ، ١٩٤٨ .  
 الاشعري ، أبو الحسن ، استحسان الغرض في علم الكلام ، راجع :  
 R. J. McCarthy, *The Theology of al-Ash'ari*.

- الاشعري ، أبو الحسن ، مقالات الاسلاميين . اسطنبول ، ١٩٣٩ - ٤٠ .  
 الاففاني ، جمال الدين ، الرد على الدهريين . القاهرة وبغداد ، ١٩٥٠ .  
 الاففاني ومحمد عبده ، المروة الوثقى . القاهرة ، ١٩٥٨ .  
 الباقلاني ، أبو بكر ، كتاب التمهيد . بيروت ، ١٩٥٧ .  
 البخاري ، محمد بن اسماعيل ، الجامع الصحيح . لندن ، ١٨٦٢ - ١٩٠٨ .  
 بدوي ، عبد الرحمن ، اوسط عند العرب . القاهرة ، ١٩٤٧ .  
 بدوي ، عبد الرحمن ، الانلاطونية المحدثة عند العرب . القاهرة ، ١٩٥٥ .  
 بدوي ، عبد الرحمن ، افلوطين عند العرب . القاهرة ، ١٩٥٥ .  
 بدوي ، عبد الرحمن ، شطحات الصوفية . القاهرة ، ١٩٤٩ .  
 بدوي ، عبد الرحمن ، شهيدة العشق الالهي . القاهرة ، ل. ت .  
 بدوي ، عبد الرحمن ، دراسات في الفلسفة الوجودية . القاهرة ، ١٩٦١ .  
 بدوي ، عبد الرحمن ، الزمان الوجودي . القاهرة ، ١٩٥٥ .  
 البغدادي ، عبد القاهر ، اصول الدين . اسطنبول ، ١٩٢٨ .  
 البغدادي ، عبد القاهر ، الفرق بين الفرق . القاهرة ، ١٩١٠ .  
 البيروني ، أبو الريحان ، تحقيق ما للهند في مقولة . لندن ، ١٨٨٧ .  
 البيهقي ، أبو بكر ، منتخب صوان الحكمة . مخطوط كوبرولو ، رقم ٩٠٢ .  
 التوحيدى ، أبو حيان ، الامتاع والمؤانسة . القاهرة ، ١٩٣٩ - ٤٤ .  
 التوحيدى ، أبو حيان ، الهوامل والشوامل . القاهرة ، ١٩٥١ .  
 التوحيدى ، أبو حيان ، القابسات . القاهرة ، ١٩٢٩ .  
 الجاحظ ، أبو عثمان ، كتاب البخل . لندن ، ١٨٩٨ .  
 الجاحظ ، أبو عثمان ، كتاب الحيوان . القاهرة ، ١٩٠٦ .  
 الجرجاني ، عبد القادر ، كتاب الترميمات . ليبسك ، ١٨٤٥ .  
 الجويني ، أبو المعالي ، كتاب الارشاد . بلريس ، ١٩٣٨ .  
 حبشي ، رينه ، فلسفة لزماننا الحاضر . بيروت ، ١٩٦٤ .  
 الحلبي ، حسين ، الياب الحادي عشر . لندن ، ١٩٢٨ .  
 خليفه ، حاجي ، كشف الظنون . ليبسك ولندن ، ١٨٣٥ - ٥٨ .

- خسرو ، ناصر ، زاد المسافرين - برلين ، ١٣٤١ هـ .
- خسرو ، ناصر ، جامع الحكمين - باريس وطهران ، ١٩٥٢ .
- الخياط ، ابو الحسين ، كتاب الانتصار - بيروت ، ١٩٥٧ .
- الرازي ، ابو بكر ، رسائل فلسفية - القاهرة ، ١٩٣٩ .
- الرازي ، فخر الدين ، الباحث الشرقية - حيدر اباد ، ١٣٤٢ هـ .
- الرازي ، فخر الدين ، المحصل - القاهرة ، ١٣٢٣ .
- رشنا ، محمد رشيد ، تاريخ الاستاذ الامام - القاهرة ، ١٩٣١ .
- السبكي ، تاج الدين ، طبقات الشافعية الكبرى - القاهرة ، ١٣٢٤ هـ .
- السهلجي ، ابو علي ، مناقب البسطامي (راجع بدوي ، شطحات الصوفية) .
- الشهرزوري ، شمس الدين ، نزهة الادواح وروضة الافراج - مخطوط فالح ، رقم ٤٥١٦ .
- الشهرستاني ، محمد ، الملل والنحل - لندن ، ١٨٩٢ .
- الشهرستاني ، محمد ، نهاية الاقدام - لندن ، ١٩٢٤ .
- شيخو ، لويس ، مقالات فلسفية - بيروت ، ١٩١١ .
- الشيرازي ، صدر الدين ، الاسفار الاربعة - طهران ، ١٨٦٥ .
- الشيرازي ، صدر الدين ، رسائل اخوند ملاصدرا - طهران ، ١٣٠٢ هـ .
- الشيرازي ، صدر الدين ، كتاب المشار - باريس ، ١٩٦٤ .
- صاعد بن صاعد الاندلسي ، طبقات الامم - بيروت ، ١٩١٢ .
- الطبري ، محمد ، تاريخ الملوك والخلفاء - القاهرة ، ١٩٣٩ .
- الطوسي ، نصر الدين ، شرح الاشارات والتنبيهات - القاهرة ، ١٩٦٠ .
- ميد الرازي ، علي ، الاسلام واصول الحكم - القاهرة ، ١٩٢٥ .
- ميد الرازي ، مصطفى ، فيلسوف العرب والمسلم الثاني - القاهرة ، ١٩٤٥ .
- ميد ، محمد ، الاسلام دين العلم والمدنية - القاهرة ، ١٩٦٤ .
- ميد ، محمد ، رسالة التوحيد - القاهرة ، ١٩٦٣ .
- العقاد ، عباس محمود ، حقائق الاسلام واباطيل خصومه - القاهرة ، ١٩١٢ .
- الفزالي ، محمد ، احياء علوم الدين - القاهرة ، ١٣٤٨ هـ .
- الفزالي ، محمد ، الاقتصاد في الاعتقاد - القاهرة ، ل. ب. ت .
- الفزالي ، محمد ، تهافت الفلاسفة - بيروت ، ١٩٢٧ .
- الفزالي ، محمد ، الجواهر النوالي في رسائل الفزالي - القاهرة ، ل. ب. ت .
- الفزالي ، محمد ، فضائل الباطنية - القاهرة ، ١٩٦٤ .
- الفزالي ، محمد ، مشكاة الانوار - القاهرة ، ١٩٦٤ .
- الفزالي ، محمد ، ميمار العلم - القاهرة ، ١٩٦٤ .
- الفزالي ، محمد ، مقاصد الفلاسفة - القاهرة ، ١٣٣١ هـ .
- الفزالي ، محمد ، المنقذ من الضلال - بيروت ، ١٩٥٩ .
- الفارابي ، ابو نصر ، احصاء العلوم - القاهرة ، ١٩٤٩ .
- الفارابي ، ابو نصر ، الالفاظ المستعملة في المنطق - بيروت ، ١٩٦٨ .
- الفارابي ، ابو نصر ، تحصيل السعادة (في مجموع رسائل)
- الفارابي ، ابو نصر ، الجمع بين رأيي الحكميين - بيروت ، ١٩٦٠ .

- الفارابي ، أبو نصر ، رسالة في العقل . بيروت ، ١٩٢٨ .
- الفارابي ، أبو نصر ، السياسات المدنية . حيدر اباد ، ١٣٤٦ هـ .
- الفارابي ، أبو نصر ، شرح كتاب الصلوة . بيروت ، ١٩٦٠ .
- الفارابي ، أبو نصر ، فلسفة ارسطوطاليس . بيروت ، ١٩٦١ .
- الفارابي ، أبو نصر ، فصول المدني . كمبريدج ، ١٩٦١ .
- الفارابي ، أبو نصر ، في اثبات المفارقات . حيدر اباد ، ١٣٤٥ هـ .
- الفارابي ، أبو نصر ، كتاب الحروف . بيروت ، ١٩٦٩ .
- الفارابي ، أبو نصر ، مجموع رسائل . القاهرة ، ١٩٠٧ .
- الفارابي ، أبو نصر ، المدينة الفاضلة . بيروت ، ١٩٥٩ .
- الفتح بن خافان ، قلائد العقيان . باريس ، ١٢٧٧ .
- فخري ، ماجد ، ابن رشد ، فيلسوف قرطبة . بيروت ، ١٩٦٠ .
- فخري ، ماجد ، دراسات في الفكر العربي . بيروت ، ١٩٧٠ .
- فخري ، ماجد ، رسائل ابن باجه الالهية . بيروت ، ١٩٦٨ .
- القشيري ، عيد الكريم ، الرسالة القشيرية . القاهرة ، ١٣٣٠ هـ .
- القنطري ، علي ، تاريخ الحكماء . ليدن ، ١٩٠٣ .
- الكندي ، ابو يعقوب اسحاق ، رسائل الكندي الفلسفية . القاهرة ، ١٩٥٠ .
- لطف الله خان ، جمال الدين الاسديباري الافغاني . القاهرة ، ١٩٥٧ .
- المراكسي ، عيد الواحد ، المعجب في اخبار المغرب . ليدن ، ١٨٨١ .
- المسعودي ، ابو الحسن ، التنبيه والاشراف . ليدن ، ١٨٩٣ .
- المسعودي ، ابو الحسن ، مروج الذهب . باريس ، ١٨٦١ - ٧٧ .
- مسكويه ، ابو علي ، تهذيب الاخلاق . بيروت ، ١٩٦٦ .
- مسكويه ، ابو علي ، الحكمة الخالدة . القاهرة ، ١٩٥٢ .
- مسكويه ، ابو علي ، القوز الاصفر . بيروت ، ١٣١٩ هـ .
- الملطي ، محمد ، التنبيه والرد . القاهرة ، ١٩٤٩ .
- نجيب محمود ، زكي ، فلسفة وفن . القاهرة ، ١٩٦٣ .
- نجيب محمود ، زكي ، نحو فلسفة علمية . القاهرة ، ١٩٥٨ .
- نلليشو ، كلرل ، تاريخ الفلك عند العرب . روما ، ١٩١١ .
- النوبختي ، الحسن بن موسى ، فرق الشيعة . اسطنبول ، ١٩٣١ .
- النيسابوري ، ابو رشيد ، كتاب المسائل . ليدن ، ١٩٠٢ .



- Abdel-Kader, A. H. *The Life ( Personality and Writings of al-Junayd*. London, 1962.
- Adams, Charles C. *Islam and Modernism in Egypt*. London, 1963.
- Affifi, A.E. *The Mystical Philosophy of Ibnu'l-Arabi*. Cambridge, 1938.
- Afnan, Soheli M. *Avicenna: His Life and Works*. London, 1958.
- All, Ameer. *The Spirit of Islam*. London 1955.
- Alonso, M. *Teologia de Averroes*. Madrid and Granada, 1947.
- Anawati, G.C. *Essai de bibliographie Avicennienne*. Cairo, 1950
- and L. Gardet. *Introduction à la Théologie musulmane*. Paris, 1948.
- *Mystique musulmane*. Paris, 1961.
- «Prologomènes à une nouvelle édition du *De Causis* Arabe,» *Mélanges Louis Massignon*. Institut Français de Damas, 1956, pp. 75 ff.
- Aquinas, Thomas. *Liber de Causis*, in *Opuscula Omnia*. Paris, 1929.
- Arnold, T.W. (ed.). *Al-Mu'tazilah*, from Ibn al-Murtada, *Kitab al-Munya wa'l-Amal*. Leipzig, 1903.
- Asín Palacios, M. *Ibn Masarra y su escuela*. Madrid, 1949.
- (ed. and trans.). *El régimen del solitario*. Madrid and Granada, 1946.
- Averroes (see Ibn Rushd).
- 'AWa, Adel. *L'esprit critique des Frères de la Pureté*. Beirut, 1948.
- Bacon, Roger. *Opus Majus*. London, 1900.
- Baumstark, A. *Die Christlichen Literaturen des Orientes*. Leipzig, 1911.
- *Geschichte der Syrischen Literatur*. Bonn, 1922.
- Browne, E. G. *Literary History of Persia*. Cambridge, 1924.
- Brunschvig, R., and G. E. von Grunebaum. *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*. Paris, 1957.
- Carra de Vaux, B. *Les penseurs de l'Islam*. Paris, 1921-26.
- Corbin, H. *Avicenne et le récit visionnaire*. Paris and Tehran, 1954.
- *Histoire de la Philosophie Islamique*. Paris, 1964.
- Cruz Hernandez, M. *Filosofía hispano-musulmana*. Madrid, 1957.
- De Boer, T.J. *Geschichte der Philosophie im Islam*. Stuttgart, 1901. English translation by E.R. Jones. London 1903.
- Duhem', P. *Le système du monde*. Paris, 1953-59.
- Dunlop, D. M. «The Translations of al-Bitriq and Yahia (Yuhanna) b. al-Bitriq,» *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1959, pp. 140 ff.
- Duval, P. *Histoire d'Edesse*. Paris, 1892.
- *La littérature syriaque*. Paris, 1899.
- Fakhry, M. *Islamic Occasionalism*. London, 1958.
- «Some Paradoxical Implications of the Mu'tazilite View of Free

- Will, > *Muslim World*, XLIII (1953), 98-103.
- «A Tenth-Century Arabic Interpretation of Plato's Cosmology,» *Journal of the History of Philosophy*, IV (1968), 15-22.
- (ed.). *Ibn Bajjah (Avempace), Opera Metaphysica*. Beirut, 1968.
- «The Classical Islamic Arguments for the Existence of God,» *Muslim World*, XLVII (1957), 139 ff.
- Fakhry, M. «Reconciliation of Plato and Aristotle,» *Journal of the History of Ideas*, XXVI (1965), 469-78.
- Furlani, G. «Avicenne e il Cogito, ergo sum di Cartesio,» *Islamica*, III (1927), pp. 53-72.
- Gabrieli, F. *Alfarabius compendium legum Platonis*. London, 1952.
- Gauthier, L. *Ibn Rochd (Averroes)*. Paris, 1948.
- *Ibn Thofail, sa vie, ses œuvres*. Paris, 1909.
- Georr, Kh. *Les catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes*. Beirut, 1948.
- Gibb, H. A. R. *Modern Trends in Islam*. Chicago, 1945.
- Gilson, E. «Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant,» *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, IV (1929), pp. 5-107.
- Gotchou, A. M. *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina*. Paris, 1937.
- *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne)*. Paris, 1938.
- *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*. Paris, 1944.
- Goldziher, I. *Le dogme et la loi de l'Islam*. Paris, 1930.
- *Die Zahiriten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte*. Leipzig, 1884.
- Guil'aume, A. *The Traditions of Islam*. Oxford, 1924.
- Hastings, J. *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Edinburgh, 1908-26.
- Henning, W. B. «Eine Arabische Version Mittel-Persischen Weisheitschriften,» (1956), pp. 73-77.
- Henry, P., and H.R. Schweyzer. *Plotini Opera*. Paris and Brussels, 1959.
- Hitti, Ph. *History of the Arabs*. London, 1953.
- Hourani, G. *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*. London, 1961.
- Hauréau, B. *De la philosophie scholastique*. Paris, 1850.
- Iqbāl, M. *The Development of Metaphysical Thought in Persia*. Lahore, N.D.
- *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. London, 1934.

- Jabre, F. «La biographie et l'œuvre de Ghazali considérées à la lumière des *Tabaqat* de Subki,» *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire*, 1954, pp. 83 f.
- Jeffery, A. *Materials for the History of the Text of the Koran*. Leyden, 1937
- Journé, A. *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions d'Aristote*, Paris 1819.
- Kraus, P. *Épître de Beruni*, Paris, 1936.
- *Jabir ibn Hayyan*, Cairo, 1942-43.
- (ed.). *Al-Razi, Opera Philosophica*. Cairo, 1939.
- «Plotin chez les Arabes,» *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, Vol. 23 (1941), p. 267.
- *Zu Ibn al-Muqaffa'*, *Rivista degli Studi Orientali* vol. 14, (1934), pp. 1-20
- and R. Walzer (see Walzer).
- Laoust, H. *Essai sur les doctrines sociales et politiques de T.D. Ahmad b. Taimiya*. Cairo, 1939.
- McCarthy, R. J. «Al-Kindi's Treatise on the Intellect,» *Islamic Studies*, III (June 1964), 119 f.
- *Al-Tasawwuf al-Mansubah li-Fallasuf al-'Arab*. Baghdad, 1962.
- McCarthy, R. J. *Theology of al-Ash'ari*. Beirut, 1953.
- Madkour, I. *L'organon d'Aristote dans le monde arabe*. Paris, 1934.
- *La place d'al-Farabi dans l'école philosophique musulmane*. Paris, 1934
- Mahdi, M. (trans.). *Al-Farabi's Philosophy of Plato and Aristotle*. Glencoe, 1962.
- *Ibn Khaldun's Philosophy of History*. London, 1957.
- Maimonides, M. *Guide des égarés*. Paris 1866-66.
- Marmura, M. «Avicenna and the Problem of the Infinite Number of Souls,» *Mediaeval Studies*, XXII (1960), 232 ff.
- Massignou, L. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. Paris, 1922.
- *La passion d'al-Hallaj*. Paris, 1922.
- *Recueil des textes inédits concernant l'histoire de la mystique*. Paris, 1929.
- Mehren, A. F. *Trattés mystiques d'Avicenne*. Leyden, 1889-91.
- Meyerhof, M. «Transmission of Science to the Arabs,» *Islamic Culture*, XI (1937). 20.
- Migne. *Patrologia Graeca*. XCIV, Col. 1589 f.
- Munk, S. *Mélanges de philosophie juive et arabe*. Paris 1859.
- Nasr, S. H. *Three Muslim Sages*. Cambridge, Mass., 1964.

- Nicholson, R. *Mystics of Islam*. London, 1914.
- *Studies in Islamic Mysticism*. Cambridge, 1921.
- Nock, A.D., and A.J. Festugière. *Corpus Hermeticum*. Paris, 1945.
- O'Leary, De Lacy. *Arabic Thought and Its Place in History*. London, 1922.
- Patton, W.M. *Ahmad b. Hanbal and the Mihna*. Leyden, 1897.
- Périer, A. *Petits traités apologétiques de Yahia ben 'Adi*. Paris, 1920.
- *Yahia b. 'Adi*. Paris, 1920.
- Pines, S. *Beiträge zur Islamischen Atomlehre*. Berlin, 1936.
- Pines, S. «Un texte inconnu d'Aristote en version arabe,» *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1956, pp. 5-43.
- Plotinus. *Opera*, Paris and Brussels, 1959.
- Quadri, G. *La philosophie arabe dans l'Europe médiévale*. Paris, 1947.
- Radhakrishnan, S. *History of Philosophy, Eastern and Western*. London, 1952.
- Rahman, F. *Avicenna's Psychology*. London, 1952.
- Rénan, E. *Averroës et l'averroïsme*. Paris, 1882.
- *De philosophia peripatetica apud Syros*, Paris, 1852.
- Fesch, N. «Al-Kindi's Sketch of Aristotle's Organon,» *The New Scholasticism*, January 1963, pp. 44 ff.
- *The Development of Arabic Logic*. Pittsburgh, 1964.
- Ritter, H., and R. Walzer. *Uno scritto morale inedito di al-Kindi*. Rome, 1938.
- Rosenthal, F. *Ahmad b. al-Tayyib as-Sarahl*. New Haven, 1943.
- *The Muqaddimah of Ibn Khaldun*. London, 1958.
- «As-Shaykh al-Yunani and the Arabic Plotinus Source,» *Orientalia*, Vol. 21 (1952), pp. 461-529; Vol. 24 (1955), pp. 42-66.
- and R. Walzer (see Walzer).
- Ross, W. D. *Aristotle*. London, 1956.
- *Select Fragments*. Oxford, 1952.
- Ruoka, J. *Arabischen Alchemisten*. Heidelberg, 1924.
- Sachau, E. (ed.) *Indica*. London, 1887.
- Saïman, D. «Algazel et les Latins,» *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1935-36, pp. 103-27.
- Sarton, G. *History of Science*. Cambridge, Mass., 1959.
- Al-Shahrâzuri, Sh. D. *Nusuhât al-Arwâk*, in Spies and Khatak, *Three Treatises on Mysticism* and Fatih Ms. 4516.
- Sharif, M. M. *History of Muslim Philosophy*. Wiesbaden, 1962.
- Smith, M. *Studies in Early Mysticism in the Near Middle East*. London, 1931.
- Smith, Wilfred C. *Modern Islam in India*. London, 1946.
- Spies, O., and S. Khatak. *Three Treatises on Mysticism*. Stuttgart, 1935.

- Steinschneider, M. *Die Arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen*. Graz, 1960.
- Al-Suhrawardi, Sh. D. *Oeuvres philosophiques et mystiques*. Tehran and Paris 1952.
- *Opera Metaphysica et Mystica*. Istanbul, 1945.
- Taylor, A. E. *Commentary on the Timaeus*. Oxford, 1928.
- *Plato*. London, 1960.
- Tomiche, N. (see Ibn Hazm). (ed. and trans.). *Épître morale*. Beirut, 1961.
- Van den Bergh, S. (trans). *Averroes' Tahafut al-Tahafut. (The Incoherence of the Incoherence)*. London, 1954.
- Van Riet, Simone. «Joie et bonheur dans le traité d'al-Kindi sur l'art de combattre la tristesse,» *Revue philosophique de Louvain*, Vol. 61 (1963), pp. 1323.
- Walzer, R. *Greek into Arabic*. Oxford, 1962.
- and P. Kraus. *Galen's compendium Timaei Platonis*. London, 1951.
- and H. Ritter (see Ritter).
- and F. Rosenthal. *Alfarabius de Platonis philosophia*. London, 1953.
- Watt, W.M. *Free Will and Predestination in Early Islam*. London, 1948.
- *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgh, 1962.
- Wensinck, A.J. *The Muslim Creed*. Cambridge, 1932.
- *La pensée de Ghazzali*. Paris, 1940.
- Wolfson, Harry A. «Revised Plan for Publication of a Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem,» *Speculum*, XXXVIII (Jan. 1963), 90 f.
- Wright, W. *History of Syriac Literature*. London, 1894.
- Yahia, O. *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabi*. Damascus, 1964.
- Zachner, R. C. *Hindu and Muslim Mysticism*. London, 1960.
- Zeller, E. *Outlines of the History of Greek Philosophy*. New York, 1931.
- Zurayk, C. K. (trans.). *Miskawayh, the Refinement of Character*. Beirut, 1966.



# محتويات الكتاب

ص	توطئة
٥	مقدمة
٩	الحواشي
١٩	
٢١	<b>الباب الاول : تراث اليونان والإسكندرية والشرق</b>
٢٣	الفصل الاول : الشرق الادنى في القرن السابع
٢٧	الفصل الثاني : ترجعات النصوص الفلسفية
٤٣	الفصل الثالث : عناصر من الافلاطونية الجديدة
٥٧	الفصل الرابع : المؤثرات الفارسية والهندية
٦٢	حواشي الباب الاول
٦٩	<b>الباب الثاني : المشادات السياسية والدينية الاولى</b>
٧١	الفصل الاول : الانقسامات الدينية السياسية
٧٧	الفصل الثاني : نشأة الحركة الكلامية في الاسلام
٩٩	حواشي الباب الثاني
١٠٥	<b>الباب الثالث : ملامح التأليف الفلسفي المنظم في القرن التاسع</b>
١٠٧	الفصل الاول : الكندي ، أول مؤلف فلسفي مبدع في الاسلام
١٣٥	الفصل الثاني : ظهور المذهب الطبيعي والتكر للعقيدة الاسلامية : ابن الراوندي والرازي
١٤٧	حواشي الباب الثالث
١٥٥	<b>الباب الرابع : تكامل الافلاطونية الجديدة وصيغتها الاسلامية</b>
١٥٧	الفصل الاول : أبو نصر الفارابي
١٧٩	الفصل الثاني : ابن سينا
٢١٥	حواشي الباب الرابع

٢٢٣	<b>الباب الخامس : الفيثاغورية الجديدة وتعميم العلوم الفلسفية</b>
٢٢٥	الفصل الاول : الفلسفة صنيعة السياسة
	الفصل الثاني : الافتراضات الرياضية - الفلسفية في مذهب
٢٢٩	الاخوان
٢٣٥	الفصل الثالث : الكونيات والالهيات في نظام الاخوان
٢٤١	الفصل الرابع : علم النفس ونظرية المعرفة في نظام الاخوان
٢٤٨	حواشي الباب الخامس
٢٥١	<b>الباب السادس : انتشار الفكر الفلسفي في القرن العاشر</b>
٢٥٣	الفصل الاول : ابو حيان التوحيدي
٢٥٩	الفصل الثاني : مسكويه
٢٦٧	الفصل الثالث : يحيى بن عدي
٢٧٨	حواشي الباب السادس
٢٨١	<b>الباب السابع : التفاعل بين الفلسفة والعقيدة</b>
٢٨٣	الفصل الاول : تهمتر النزعة العقلية في علم الكلام
٢٩١	الفصل الثاني : المذهب الاشعري ووضع الماورائية الظرفية
٢٩٩	الفصل الثالث : التنفيذ المنظم للانفلاطونية الجديدة
٣١٥	حواشي الباب السابع
٣٢١	<b>الباب الثامن : نشوء التصوف الاسلامي وتطوره</b>
٣٢٣	الفصل الاول : الطلائع التشفية
	الفصل الثاني : في اتجاه وحدة الوجود - البسطامي ،
٣٣١	(الحلاج) وسواهما
٣٣٧	الفصل الثالث : الحركية والبنين الفلسفي
٣٤٧	حواشي الباب الثامن
٣٥٣	<b>الباب التاسع : الحقبة الاندلسية والعودة الى المشائية</b>
٣٥٥	الفصل الاول : طلائع التأمل الفلسفي في الاندلس
٣٦٣	الفصل الثاني : ابن طفيل وترقي العقل ترقيا طبيعيا نحو الحقيقة
٣٧١	الفصل الثالث : ابن رشد والدفاع عن المشائية
٣٩٣	حواشي الباب التاسع



٣٩٩	<b>الباب العاشر : التطورات الفلسفية بعد ابن سينا</b>
٤٠١	الفصل الاول : السهروردي
	الفصل الثاني : فلسفة الاشراق في مراحلها اللاحقة
٤١٥	صدر الدين الشيرازي واتباعه
٤٢٣	حواشي الباب العاشر
٤٢٧	<b>الباب الحادي عشر : الردة الكلامية والرجوع الى السنة</b>
	الفصل الاول : الظاهرية والحنبلية الجديدة - ابن حزم ،
٤٢٩	ابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب
	الفصل الثاني : التحديث والانحلال - فخر الدين الرازي ،
٤٣٧	نجم الدين النسفي، الايجي، الجرجاني والباجوري
٤٤٣	الفصل الثالث : الارتداد والاصلاح - ابن خلدون
٤٥٤	حواشي الباب الحادي عشر
٤٥٧	<b>الباب الثاني عشر : التيارات الحديثة والمعاصرة</b>
	الفصل الاول : انبثاق الروح التجديدية .
٤٥٩	جمال الدين الافغاني ، محمد عبده
	الفصل الثاني : التجديد في الهند
٤٧٥	سيد احمد خان ، امير علي ، محمد اقبال
٤٨٥	الفصل الثالث : الوضع الفلسفي اليوم
٤٩١	حواشي الباب الثاني عشر
٤٩٥	فهرس الاعلام
٥٠٧	ثبت المراجع















Universitäts- und  
Landesbibliothek Bonn



0547084